VIAȚA ÎN HRISTOS

PAGINI DE FILOCALIE

1

Sfântul Maxim Mărturisitorul

ÎNTREBĂRI ŞI NEDUMERIRI

DOXOLOGIA

Colecția

Viața în Hristos

•

Pagini de Filocalie

1

Sfântul Maxim Mărturisitorul

ÎNTREBĂRI ȘI NEDUMERIRI

Colecția

Viața în Hristos

•

Pagini de Filocalie

1

Sfântul Maxim Mărturisitorul

ÎNTREBĂRI ȘI NEDUMERIRI

Traducere din limba greacă veche și note
de Laura Enache
Studiu introductiv, indici, bibliografie și note
de pr. Dragoș Bahrim

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA
Iași, 2012

Colecţia „Viaţa în Hristos. Pagini de Filocalie"
apare la iniţiativa Înaltpreasfinţitului Părinte TEOFAN,
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei,
şi este coordonată de Pr. Dragoş Bahrim

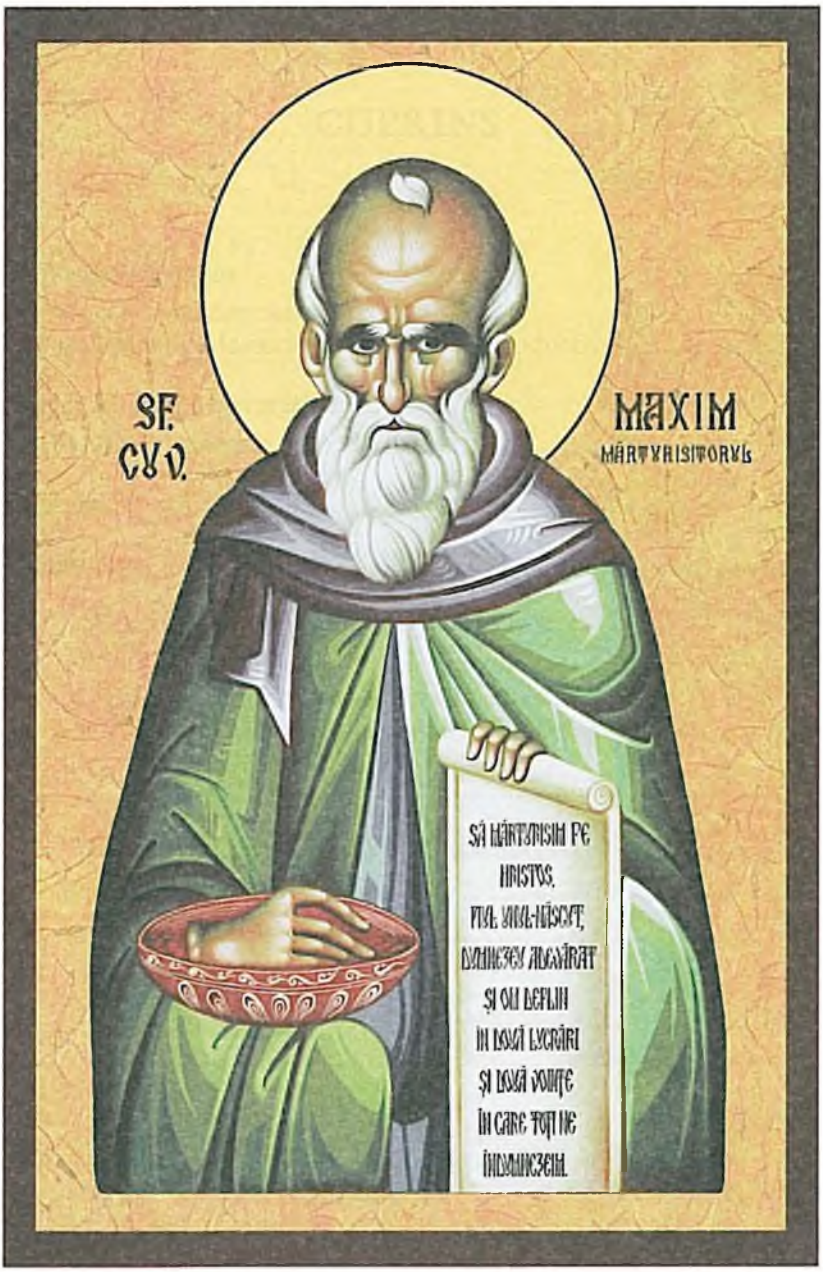
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MAXIM MĂRTURISITORUL, sfânt
Întrebări şi nedumeriri / Sfântul Maxim Mărturisitorul ; trad. din greaca veche şi note de Laura Enache ; studiu introductiv, indici, bibliografie şi note de pr. Dragoş Bahrim. - Iaşi : Doxologia, 2012
Bibliogr.
ISBN 978-606-8278-62-9

I. Enache, Laura (trad.)
II. Bahrim, Dragoş (pref.)
23

© DOXOLOGIA, 2012
ISBN: 978-606-8278-62-9

Volum dedicat comemorării a 1350 de ani
de la martiriul Sfântului Maxim Mărturisitorul

Icoana este realizată în atelierul „Sfântul Ioan Damaschin"
al Mănăstirii Bucium din Iași în anul 2010, cu ocazia aducerii la Iași
a moaștelor Sfântului Maxim Mărturisitorul. În prezent, aceasta se găsește
în parohia Munteni-Copou din Iași, care are ca ocrotitori pe
Sfinții Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama.


SF.
CV.
MAXIM
MĂRTVRISITORVL
SĂ MĂRTVRISIM PE
HRISTOS,
FIUL LUI DUMNEZEU CEL VIU,
DUMNEZEU ADEVĂRAT
ŞI OM DEPLIN
ÎN TOATĂ LUCRĂRI
ŞI TOATĂ VOINŢE
ÎN CARE FOST-NE
ÎNDUMNEZEIT

CUPRINS

Pr. Dragoș Bahrim,
Theoria: o hermeneutică mystagogică
la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Studiu introductiv 9

Sfântul Maxim Mărturisitorul,
Întrebări și nedumeriri 67

Bibliografie 267

Concordanțe 299

I. Concordanța întrebărilor din ediția Declerck
cu ediția Combefis 301

II. Concordanța întrebărilor din ediția Combefis
cu Vat. gr. 1703 și celelalte selecții 310

Indici 315

Indice de referințe patristice sau alți autori vechi 317
Indice de referințe scripturistice 320
Indice de nume proprii 330

Theoria: o hermeneutică mystagogică la Sfântul Maxim Mărturisitorul

Studiu introductiv

Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662), cel mai profund şi important teolog bizantin al secolului al VII-lea[1], spirit creator, de sinteză, s-a remarcat ca un fin exeget al textelor biblice[2], dar şi al textelor mai dificile ale unor iluştri predecesori ai săi, precum Sfinţii Grigorie de Nazianz, Dionisie Areopagitul[3], Grigorie de Nyssa sau Vasile cel Mare[4]. O mare parte a operei sale, în special din perioada anterioară disputelor hristologice în care a fost implicat, este de factură exegetică.

Modul său de interpretare se încadrează în linii mari în contextul epocii, căpătând însă aspecte proprii care îl fac unic în toată tradiţia patristică. Un aspect foarte important de remarcat e acela că, deşi teologia Sfântului Maxim este în

---

[1] Cea mai completă şi indispensabilă prezentare a documentelor biografice şi hagiografice legate de personalitatea Sfântul Maxim Mărturisitorul, în limba română, este volumul Ioan I. Ică jr. (ed.), *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" – actele procesului – documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004.

[2] Principalele sale lucrări de exegeză biblică sunt: *Quaestiones ad Thalassium* [CPG 7688], *Quaestiones et dubia* [CPG 7689], *Expositio in Psalmum LIX* [CPG 7690], *Orationis dominicae expositio* [CPG 7691], *Quaestiones ad Theopemptum* [CPG 7696]. *Mystagogia* [CPG 7704], o altă lucrare foarte importantă a lui Maxim, vizează erminia liturgică.

[3] În *Ambigua* [CPG 7705], Patrologia Graeca [PG], vol. 90.

[4] De exemplu, în *Quaestiones et dubia* (Corpus Christianorum Series Greaeca [CCSG], 10), alături de Părinţii anterior menţionaţi.

ansamblu intens studiată în ultima sută de ani[5], exegeza şi metoda sa hermeneutică rămâne încă puţin studiată şi pusă în valoare[6]. Tratatele şi sintezele importante, care vizează exegeza sau hermeneutica patristică în general, îl trec pe exegetul Maxim cu vederea[7], accentul căzând de cele mai multe

[5] Aidan Nichols prezintă o privire generală asupra cercetărilor maximiene, la sfârşitul anilor '80, în lucrarea sa *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edinbourgh: T&T Clark, 1993. O bibliografie exhaustivă se poate găsi la Peter Van Deun, „Maxime le Confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive", *Sacris Erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, vol. 38, 1998-1999, pp. 485-573, *idem*, „Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998-2009)", *Sacris Erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, vol. 48, 2009, pp. 97-167. O importantă prezentare generală mai recentă a vieţii, operei şi doctrinei lui Maxim se poate consulta la Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)*, Cerf, Paris, 2003.

[6] Există la acest moment doar două monografii de ansamblu asupra exegezei maximiene, pe lângă alte câteva zeci de articole şi studii de mai mici dimensiuni: Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the 'Quaestiones ad Thalassium'* (Christianity and Judaism în Antiquity, 7), Notre Dame (Indiana), 1991, şi Assaad Elias Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der bibelhermeneutik bei Maximus Confessor* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 63), Leiden-Boston: Brill, 2003.

[7] A se vedea, de exemplu, Bertrand de Margerie, S.J., *An introduction to the History of Exegesis. I. The Greek Fathers*, preface by Ignace de la Potterie, S.J., translated from French by Leonard Maluf, Saint Bede's Publications, Petersham, Massachusetts, 1993, sau Donald K. McKim (ed.), *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 1998. Primul manual de exegeză patristică în care Sfântul Maxim este tratat ca exeget este *Handbook of Patristic Exegesis* de Charles Kannengiesser. With Special Contributions by Various Scholars (The Bible in Ancient Christianity 1), Leiden-Boston: Brill, 2004, în articolul redactat de George C. Berthold, „Maximus the Confessor: Theologian of the Word", pp. 942-971. O altă excepţie fericită este foarte recentul articol „Eastern Orthodox Biblical Interpretation" al maximologului Paul M. Blowers din volumul Alan J. Hauser, Duane F. Watson (eds.), Schuyler Kaufman

ori doar pe contribuția celor două „școli", alexandrină și antiohiană. Ceea ce s-a întâmplat în perioada istorică imediat următoare acestora e, pentru cei mai mulți istorici ai interpretării textului, neinteresant, deși, așa cum vom vedea, contribuția lui Maxim este originală și nu este deloc de neglijat.

Nici teologia românească n-a produs studii care să evalueze în ansamblu exegeza și hermeneutica Sfântului Maxim, în afară de două contribuții ale celor doi cunoscuți profesori de teologie biblică de la Sibiu și București, pr. Vasile Mihoc[8] și pr. Constantin Coman[9]. Cu toate aceste lipsuri, pentru o analiză aprofundată a scrierilor maximiene din perspectivă hermeneutică, teologia românească beneficiază de monumentala moștenire a Părintelui Dumitru Stăniloae, care ne-a lăsat într-o excelentă traducere opera aproape integrală a Mărturisitorului, lucrarea sa fiind continuată și aprofundată

(assoc. ed.), *A History of Biblical Interpretation*. Vol 2: *The Medieval through the Reformation Periods*, Eerdmans, 2009, pp. 172-200, unde folosește din plin rezultatele hermeneuticii maximiene.

[8] Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți", în James D.G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz, Vasile Mihoc (editori), *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectivă ortodoxă și apuseană. Documente ale Simpozionului Est-Vest al specialiștilor în Noul Testament de la Neamț (4-11 septembrie 1998)*, Teofania, Sibiu, 2003, pp. 15-88. Acest studiu, deși urmărește o privire mai largă asupra exegezei patristice și importanței ei, cuprinde o secțiune relevantă privind contribuția Sfântului Maxim.

[9] Pr. prof. dr. Constantin Coman, „Premise ermineutice în lucrarea *Răspunsuri către Talasie* a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Contribuții la o ermineutică ortodoxă", *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian". Anul universitar 2000-2001*, Editura Universității din București, 2001, pp. 69-105, reluat în volumul *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, București, 2002, pp. 152-200. Mai menționăm între textele românești scurta prezentare a pr. Doru Costache, „Programul hermeneuticii tradiționale. Trei scrieri ale Sfântului Maxim Mărturisitorul", *Bărăganul Ortodox (Slobozia)*, mai 2004, pp. 4-5, iunie 2004, p. 4, și volumul irelevant semnat Petru Florea, *Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Academos, Târgu Mureș, 1998, ce nu tratează aproape nimic legat de tema anunțată în titlu.

prin traduceri şi studii personale de neobositul părinte Ioan I. Ică jr. de la Sibiu[10].

Interpretare spirituală vs. literalism

Sfântul Maxim interpretează şi utilizează Scriptura, dar şi textele patristice în două contexte: unul spiritual şi unul dogmatico-polemic. Primul context e specific lucrărilor sale mai timpurii, dar şi celor de până la intrarea sa în lupta împotriva monoenergismului şi monotelismului. Aici Maxim foloseşte textele scripturistice în scrierile sale duhovniceşti, urmărind, prin interpretare, ridicarea înţelegerii spirituale a cititorului prin *theoria*[11]. Al doilea context este caracteristic perioadei de luptă împotriva ereziilor hristologice ale timpului său, în care eroismul său duhovnicesc l-a făcut să-şi asume până la capăt martiriul pentru salvarea adevărului mântuitor[12].

Ca exeget, Sfântul Maxim urmează metodei de interpretare a şcolii alexandrine, dar îşi aduce o puternică contribuţie

---

[10] În bibliografia volumului de faţă, facem şi o prezentare de ansamblu a operei Sfântului Maxim cu menţionarea principalelor traduceri româneşti. O primă evaluare în această direcţie a făcut şi Marius Portaru, „Contribuţia Pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) în domeniul traducerilor patristice româneşti. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice şi receptarea critică", *Studii Teologice*, anul IV (seria a III-a), 2008, nr. 3, pp. 103-141.

[11] Un exemplu notabil de folosire masivă de către Maxim a textului biblic în context duhovnicesc îl oferă *Cuvântul ascetic (Liber asceticus)*, operă timpurie, datată de P. Sherwood la anul 626. Vezi Pablo Argarate, "«Car mes iniquités dépassèrent ma tête». Les fonctions du texte biblique dans la section katanyktique du *Logos Asketikos* de Maxime le Confesseur", în L. Di Tommaso and L. Turcescu (eds.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006* (The Bible in Ancient Christianity), Leiden, E.J. Brill, 2008, pp. 17-36.

[12] Cele două tipuri de utilizare au fost evidenţiate de Vittorio Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore* (Studia Patristica Mediolanensia 2), Milano, 1974, pp. 31-63.

personală, potrivită cu propriile sale presupoziții teologico-filosofice. Opera exegetică a lui Origen este una dintre sursele principale de inspirație pentru Maxim, așa cum s-a arătat în unele lucrări mai recente[13], deși nu-i pomenește aproape niciodată numele[14], mai mult, corectând explicit, în unele lucrări ale sale, mai ales în *Ambigua*, erorile teologice ale celebrului alexandrin[15].

Sfântul Maxim practică o metodă de interpretare numită în genere anagogie (ἀναγωγή). Alegoria în sensul origenian este mai rar folosită. Uneori, ca și la Origen, această metodă este

---

[13] Vezi Paul M. Blowers, „The Anagogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics", în G. Dorival – A. Le Boulluec (éd.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118), Leuven, 1995, pp. 639-654.

[14] Singura pomenire nominală a lui Origen o face Sfântul Maxim în cadrul procesului său din anul 655: „Și pe când erau duși ei în temniță, îl ia în primire acum pe bătrânul [Maxim] Mina, zicându-i în prezența arhonților:

– Dumnezeu te-a azvârlit și adus aici ca să primești și tu câte ai făcut altora ducându-i în rătăcire [amăgindu-i] pe toți spre dogmele lui Origen.

Iar robul lui Dumnezeu i-a spus în prezența tuturor:

– Anatema asupra lui Origen și a dogmelor lui și a oricui gândește ca el!

Atunci patriciul Epifanie a zis:

– S-a desfăcut și destrămat, domnule avva Mina, reproșul adus de tine împotriva lui, căci chiar dacă era origenist, după ce l-a anatemizat, s-a eliberat pe sine de un asemenea reproș. Eu, cel puțin, nu mai accept să se spună așa ceva despre el.", în *Relatio motionis* (CPG 7736), § 5, trad. rom. în vol. *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți" – actele procesului – documentele exilului*, trad. și prezentare de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 124.

[15] Fapt evidențiat timpuriu în exegeza maximiană de Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Studia Anselmiana, 36), Roma, 1955.

numită *interpretare spirituală*. Deşi nu preţuieşte foarte mult litera textului, anagogia maximiană nu anulează valoarea literală a unui text, mai ales că aceste texte sunt ale Scripturii sau ale predecesorilor săi. Important de subliniat e faptul că Maxim reduce şi renunţă pe cât posibil la interpretarea literală (pe care o şi prezintă de fapt în multe din exegezele sale într-o imagine destul de defavorabilă), în conformitate cu propriul său scop spiritual sau dogmatic.

De exemplu, în *Quaestiones ad Thalassium 65*, literalismul este asociat cu starea căzută a omului, cu păcatul. Lectura strict literală şi istorică poate fi o cauză a naşterii patimilor. Înţelegerea corectă a textului biblic presupune o interpretare şi o înţelegere duhovnicească, spirituală, mai înaltă, o contemplaţie sau θεωρία, potrivit cu *mens divina* a textului:

> „Prin urmare, dacă dorim să ne săturăm cu harul dumnezeiesc, trebuie să stârpim înţelegerea trupească[16], cea după simţuri, a Scripturii, care dă naştere patimilor şi dispoziţiei afectuoase faţă de cele vremelnice şi trecătoare.[...] Legea înţeleasă numai după literă [...] săvârşeşte nedreptatea faţă de adevăr. Fiindcă acesta[17] mărgineşte înţelesul legii numai la literă şi nu primeşte contemplaţia naturală (τὴν φυσικὴν θεωρίαν), care ajută la descoperirea cunoştinţei ascunse tainic (μυστικῶς) în literă şi mijloceşte între figuri şi adevăr, desfăcând pe cei călăuziţi de ea de la cele dintâi şi ducându-i spre cel din urmă, ci o respinge pe aceasta cu totul şi o înlătură de la cunoaşterea tainică a celor dumnezeieşti."[18]

Şi în alte locuri, Maxim îndeamnă pe interlocutorii săi epistolari să depăşească un înţeles literal şi simplist al Scripturii şi să acceadă la o interpretare spirituală mai înaltă: „E mai bine să ne ostenim mai mult şi să rugăm pe Dumnezeu

---

[16] La Origen, *secundum carnem*.

[17] Poporul iudeilor, în text. De fapt e vorba de descendenţii lui Saul, în opoziţie cu David.

[18] *Thal.* 65, PG 90, 749D-752A, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* [FR], vol. 3, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 392.

neîncetat să ne dăruiască înțelepciune şi putere ca să înțelegem toată Scriptura duhovniceşte (πρὸς τὸ πᾶσαν νοηθῆναι πνευματικῶς τὴν Γραφήν)"[19].

Interpretarea literală, urmând Sfântului Pavel (II Cor. 3,6), este pentru Maxim insuficientă şi de-a dreptul inutilă fără deschiderea spre o treaptă superioară de înțelegere pentru că astfel ea *ucide (anihilează)* tocmai Logosul ascuns în aparența literelor: „De fapt litera, iubită singură în ea însăşi, obişnuieşte să omoare Rațiunea din ea însăşi pentru cei ce o iubesc, precum şi frumusețea făpturilor, dacă nu e privită spre slava Făcătorului, obişnuieşte să lipsească pe cei ce o privesc de binecredincioşia cea conformă rațiunii"[20].

---

[19] *Thal.* 38, PG 90, 389B, FR 3, p. 138. La Origen, condamnarea interpretării literale este şi mai radicală; pentru el litera duce la prăpastie şi pierzania sufletului, „ad proecipitium ducit istam viam". Însuşi textul sacru, prin modul conceperii lui, „invită" spiritul cititorului la o contemplație superioară, cea alegorică la Origen şi, respectiv, anagogică la Maxim. După Origen, toate posibilele contradicții biblice existente sunt strecurate în text intenționat de autorul sacru pentru a incita spiritul cititorului la contemplarea unui adevăr mai înalt, cel duhovnicesc. Astfel, scopul interpretării este acela al descoperirii acelei „mens divina" a textului, a sensului duhovnicesc cu care autorul sacru a învestit Scriptura în mod intenționat. Astfel, însăşi Scriptura a fost scrisă şi destinată deliberat interpretării. Orice contradicție biblică, în virtutea principiului stabilit de Origen, al ineranței biblice (care stabileşte faptul că Biblia nu poate greşi), se explică prin faptul că autorul sacru a intenționat tocmai trezirea „spiritului interpretativ" al cititorului. De la această trezire a spiritului cititorului, prin intervenția, mijlocirea şi călăuzirea Duhului Sfânt, prezență activă în procesul lecturii, se ridică la un nivel superior de lectură, cel contemplativ, care la Maxim corespunde anagogiei. De fapt, anagogia nu este un simplu nivel de lectură precum litera, alegoria, tropologia. Ea implică persoana cititorului, care „pătimeşte" textul sacru. Anagogia nu este doar un procedeu exegetic, ci e o stare în care cititorul transformat şi transfigurat duhovniceşte prin acțiunea Duhului Sfânt este înălțat la contemplațiile divine şi la unirea mistică cu Dumnezeu.

[20] *Ambigua* 10, PG 91, 1129D-1131A, trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB 80, p. 129.

Din perspectivă hermeneutică, metoda maximiană de sondare a înțelesurilor ascunse ale Bibliei (μυστήρια) este una spirituală, numită θεωρία, *contemplație*[21]. Vom căuta să vedem cum Maxim foloseşte expresia într-un sens mai larg în diferite contexte şi cum particularizează conceptul în cazul concret al *theoriei scripturistice* (γραφικη θεωρία).

I. Ontologia textului sacru

Pentru a înțelege cum se realizează această *theoria* la Maxim, trebuie să vedem mai întâi care este statutul textului sacru în concepția marelui Părinte bizantin, care e conținutul fiecărui cuvânt sau silabă ce alcătuiesc acea minunată țesătură pe care o numim Scriptură, concepție aplicabilă şi la textele inspirate ale predecesorilor săi pe care îi comentează.

Putem anticipa răspunsul la această problemă spunând că ideea de *Logos* şi Întruparea Sa joacă rolul determinant. Învățătura despre *Logos* ocupă la Maxim rolul de „principiu organizatoric"[22]. Toate capitolele gândirii maximiene (cosmologia, hristologia, antropologia, eclesiologia şi toate celelalte) sunt organizate şi unite prin *Logosul întrupat* ca printr-un fir director. Am putea spune că toate structurile sistemului de gândire maximian sunt hristocentrice. Neîndoielnic, hermeneutica sa theoretică va avea şi ea o puternică organizare hristocentrică.

O triplă Întrupare

O presupoziție fundamentală a lui Maxim e că „Logosul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să lucreze pururea în toți taina întrupării Sale"[23]. Aceasta e taina (μυστήριον) supremă

---

[21] Cu acest sens l-a tradus permanent şi părintele D. Stăniloae în edițiile sale din Sfântul Maxim.

[22] *Cf.* A.E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, Leiden-Boston: Brill, 2003, p. 76.

[23] *Ambigua* 7, PG 91, 1084D, trad. rom. PSB 80, p. 87.

care cuprinde în sine toate celelalte mistere ale cosmosului creat, ale Scripturii, ale firii umane sau ale riturilor liturgice[24]. Mai mult, taina persoanei lui Hristos-Logosul înomenit e văzută ca un adevărat scop şi finalitate, dar şi principiu organizator al întregului univers:

> „Aceasta este taina cea mare şi ascunsă. Aceasta este ţinta fericită (sfârşitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, despre care, definindu-l, spunem că este ţinta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru nici una. Spre această ţintă privind, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor. [...] Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile şi descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. [...] Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfârşitul în Hristos."[25]

Logosul-Hristos face astfel, prin Întruparea Sa, accesibil acel mister sau taină, μυστήριον-ul sfatului dumnezeiesc cu

---

[24] „Taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înţelesul tuturor ghiciturilor şi tipurilor din Scriptură şi ştiinţa tuturor făpturilor văzute şi cugetate (Τό τῆς ἐνσωματώσεως τοῦ Λόγου μυστήριον, πάντων ἔχει τῶν τε κατά τήν Γραφήν αἰνιγμάτων καί τύπων τήν δύναμιν, καί τῶν φαινομένων καί νοουμένων κτισμάτων τήν ἐπιστήμην)", *Capita theologica et oeconomica*, I, 66, PG 90, 1108A, trad. rom. pr. D. Stăniloae, FR 2, 1999, p. 150.

[25] Τοῦτό ἐστι τὸ μακάριον, δι' ὅ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτό ἐστιν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος σκοπός, ὃν ὁρίζοντες εἶναί φαμεν προετινοούμενον τέλος, οὗ ἕνεκα μὲν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν· πρὸς τοῦτο τὸ τέλος ἀφορῶν τὰς τῶν ὄντων ὁ Θεὸς παρήγαγεν οὐσίας. [...] Τοῦτό ἐστι τὸ πάντας περιγράφον τοὺς αἰῶνας καὶ τὴν ὑπεράπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρως προϋπάρχουσαν τῶν αἰώνων μεγάλην τοῦ Θεοῦ βουλὴν ἐκφαῖνον μυστήριον. [...] Διὰ γὰρ τὸν Χριστόν, ἤγουν τὸ κατὰ Χριστὸν μυστήριον, πάντες οἱ αἰῶνες καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τοῖς αἰῶσιν ἐν Χριστῷ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὸ τέλος εἰλήφασιν, *Quaestiones ad Thalasium* 60, PG 90, 621AC, FR 3, p. 304. Am dat întregul fragment în greacă pentru multitudinea de termeni-cheie ai gândirii maximiene pe care îi conţine.

privire la toată lumea şi la făpturile din ea. Logosul şi taina întrupării Sale joacă un rol de principiu ordonator şi constitutiv al tuturor fiinţelor ce există în lume. Este în acelaşi timp centrul sintezei teologico-filosofice a lui Maxim. Taina întrupării, astfel înţeleasă, va constitui pentru Mărturisitor o bază pentru hermeneutica sa. Trebuie subliniat din capul locului că taina întrupării, la Sfântul Maxim, este independentă de accidentul căderii lui Adam şi nu este cauzată de aceasta, aşa cum e în teologia augustiniană şi în scolastică, ci ea vizează proiectul lui Dumnezeu de îndumnezeire a lumii şi a omului, gândit mai înainte de facerea lumii[26].

Printr-o mişcare descendentă (*katabasis*), acesta se „acomodează" făpturilor, într-un proces mai amplu de întrupare (*ensomatosis*), în care întruparea istorică în persoana lui Iisus Hristos este doar etapa – într-un sens mai strict – finală. Misterul unirii depline a lui Dumnezeu cu făpturile Sale va fi, în cele din urmă, rezultatul unui proces sinergic în care este implicată deopotrivă şi „o mişcare inversă, corelativă, ascendentă (*anabasis*) de unificare în diferenţiere prin care întreaga creaţie se uneşte *fără amestecare* în om, centrul şi coroana ei, cu Dumnezeu într-un proces de îndumnezeire (*theosis*)"[27].

---

[26] Despre această problemă vezi G. Florovsky, *„Cur Deus homo?* The Motive of the Incarnation"; în *Creation and Redemption* (The Collected Works of Georges Florovsky 3), Belmont, 1976, pp. 163-170; Artemije Radosavljevič, „Le problème du 'présupposé' ou du 'non-présupposé' de l'Incarnation de Dieu le Verbe", în F. Heinzer - C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Fribourg, 1982, pp. 193-206; V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1993, pp. 427-440; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, pp. 84-105. O discuţie mai largă asupra subiectului cu importante precizări la alţi scriitori bizantini a făcut recent Bogdan G. Bucur, „Foreordained from All Eternity. The Mystery of the Incarnation According to Some Early Christian and Byzantine Writers", în *Dumbarton Oaks Papers*, 62, 2008, pp. 199-215.

[27] *Cf.* arhid. prof. dr. C. Voicu, „Hristologia cosmică după Sfântul Maxim Mărturisitorul", în vol. diac. I.I. Ică jr. (ed.), *Persoană şi comuniune.*

Comentând expresia Sfântului Grigorie de Nazianz, „Cuvântul Se îngroaşă (Ο Λόγος παχύνεται)"[28], Sfântul Maxim scrie:

> „Ascunzându-se pe Sine pentru noi în chip negrăit în raţiunile (λὸγοι) lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporţional prin fiecare din cele văzute ca prin nişte semne scrise, întreg deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nedivers şi pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu şi necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut în cele văzute şi Cel nepipăit în cele pipăite. Sau fiindcă pentru noi cei groşi la cugetare a primit să se întrupeze şi să se întipărească (să ia chip) în litere, în silabe şi cuvinte, ca din toate acestea să ne adune încetul la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, uniţi în Duh, şi să ne ridice la înţelegerea simplă şi liberă de relaţie, aşa de mult concentrându-ne pe noi pentru Sine în unitatea Sa, pe cât de mult S-a desfăşurat pe Sine pentru noi, prin pogorământ."[29]

Această iconomie incarnaţională a Logosului divin conduce la ideea că fiecare lucru sau fiinţă din lumea creată poartă pecetea acestuia, prin prezenţa în el/ea a unuia sau a mai multor λόγοι care îl/o caracterizează fundamental. Există λόγοι mai generali sau mai particulari, o fiinţă fiind caracterizată de o complexitate de astfel de raţiuni, caracterizate şi ele, la rândul lor, de unele mai generale. În mod firesc, Sfânta Scriptură poartă şi ea pecetea Logosului prin prezenţa diverşilor λόγοι scripturistici ascunşi în literele, silabele şi cuvintele acesteia.

Pe urmele lui Origen (*Comm. in Io.*, 13, 42), Maxim vorbeşte de o întreită Întrupare divină, „aproape graduală" a

---

Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, p. 594.

[28] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio XXXVIII*, 2, 16-17 (*CPG* 3010, 38), ed. C. Moreschini - P. Gallay, *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*, Sources Chrétiennes, 358 (Paris, 1990), p. 106; PG 36, 313B.

[29] *Ambigua* 33, PG 91, 1285C-1288A, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, 1983, pp. 247-248.

Logosului în raţiunile (λόγοι) creaţiei, în cuvintele (λόγοι) Scripturii şi în natura umană prin Iisus Hristos[30]. Întruparea istorică a lui Hristos constituie, pentru Maxim, modelul teologic prin care se descrie prezenţa divină din creaţia materială şi apoi pe cea din cărţile revelate.

Cum înţelege Sfântul Maxim aceste raţiuni sau λόγοι, care sunt universal prezente? Jean-Claude Larchet a dat o definiţie precisă a λόγος-ului unei făpturi ca fiind „principiul sau raţiunea sa esenţială, cea care o defineşte fundamental şi o caracterizează, dar şi finalitatea, cea în vederea căreia ea există, pe scurt raţiunea sa de a exista în dublu sens de principiu şi de sfârşit al existenţei sale"[31].

Raţiunile unei făpturi arată deci principiul, sensul existenţei ei în virtutea legăturii sale cu Λόγος-ul divin, dar în acelaşi timp arată şi scopul pe care Dumnezeu îl are cu acea făptură şi, implicit, cu lumea, căci „nimic din cele făcute nu este un scop în sine"[32]. Sfântul Maxim leagă astfel toate de scopul (σκοπός) final, care este îndumnezeirea (θεώσις) prin Logosul întrupat. Dar aceasta are ca temei întruparea. Chiar la nivelul creaţiei, Sfântul Maxim vede existenţa raţiunilor făpturilor ca un fel de întrupare. Prezenţa tainică a Λόγος-ului divin în λόγοι făpturilor întemeiază scopul divin, aşezat în aceleaşi făpturi, care este îndumnezeirea. În *Capetele gnostice*

---

[30] *Cf.* L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Foreword by A.M. Allchin, Crestwood (New York), 1985, p. 75. Despre această idee la Origen şi mai ales despre prezenţa Logosului divin în Scripturi se poate consulta cu folos Henri de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, Paris, 1950, pp. 336-346; Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Walter de Gruyter, Berlin, NY, 1986, pp. 108-147.

[31] J.-C. Larchet, „Introduction", în *Saint Maxime le Confesseur, Ambigua*, trad. et notes par E. Ponsoye, commentaries par le P.D. Stăniloae, Suresnes, Paris, 1994, p. 20; aceeaşi definiţie în J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 113.

[32] *Ambigua*, 7, PG 91, 1072C, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, 1983, p. 72.

urmează apoi, ca o consecință a cunoașterii Logosului ascuns în cuvintele Scripturii, cunoașterea Tatălui:

> „Până ce vedem pe Cuvântul lui Dumnezeu întrupat în litera Sfintei Scripturi în chip felurit prin ghicituri (τῶν αἰνιγμάτων), încă n-am văzut spiritual pe Tatăl Cel netrupesc, simplu, Unul și Singur, Care Se află în Fiul Cel netrupesc, Unul și Singur, după cuvântul: *Cel ce Mă vede pe Mine vede pe Tatăl* (Ioan 14,9); sau: *Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine* (Ioan 14,10). Este nevoie, așadar, de multă știință ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul Însuși, stând de Sine și arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putință oamenilor. De aceea, e de trebuință, ca cel ce căuta cu evlavie pe Dumnezeu să nu fie reținut de nici o literă, ca nu cumva să primească în locul lui Dumnezeu cele din jurul lui Dumnezeu, adică să îmbrățișeze în chip greșit, fără să-și dea seama, în locul Cuvântului literele Scripturii."[33]

Jean-Claude Larchet accentuează dimensiunea eshatologică și teleologică a prezenței acestor λόγοι spirituali în făpturi: „Vedem că Λόγος-ul nu este doar voința divină în sensul în care el corespunde intenției creatoare a lui Dumnezeu prin care, după el, Dumnezeu ar fi creat la timpul oportun ființa care îi corespunde, pentru care el constituie arhetipul sau modelul acestei ființe în esență și în particularitatea sa; el corespunde, de asemenea, intenției divine în privința destinului acestei ființe: definește anticipat finalul ei, scopul către care trebuie să tindă și în care își va găsi desăvârșirea, iar acest final este că va fi unit cu Dumnezeu și devine dumnezeu prin participare (λόγοι vizează atât ἀρχή, cât și τέλος). El nu este doar indicația acestui scop și ceea ce orientează creatura către el, ci este în Dumnezeu modelul creaturii care, în proiectul divin (sau după voința bună a lui Dumnezeu), a împlinit potențial acest scop"[34].

---

[33] *Capita theologica et oeconomica* I, 73, PG 90, 1158BC, trad. rom. D. Stăniloae, FR 2, 1999, p. 192.

[34] J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, p. 119. Influența dionysiană în subiectul rațiunilor

Maxim recunoaşte prin această idee a întreitei întrupări realitatea prezenței active a Logosului în toate cuvintele Scripturii şi, în acelaşi timp, în toată creația. Pentru el, cum vom vedea, puterea revelatoare a Bibliei este pusă pe plan de egalitate cu puterea revelatoare a naturii datorită aceluiaşi Logos prezent în ambele. Această ontologie a textului scripturistic sugerează şi atitudinea Sfântului Maxim față de ceea ce numim astăzi critică textuală, care caută varianta textuală cea mai apropiată de un posibil arhetip originar. Litera textului e mai puțin importantă pentru el decât sensul/rațiunea/duhul ascunse în literă, obiectul contemplației. Astfel, în *Quaestiones et dubia* I, 72, întrebat fiind care dintre cele două variante aparent contradictorii ale textului din I Cor. 15,51 e corectă, răspunde că „potrivit fiecărei versiuni, fiindcă şi cele mai vechi dintre copii le conțin pe amândouă, de le va înțelege cineva

---

divine este clară. Iată un pasaj edificator în acest sens: „Iar modele zicem că sunt rațiunile (λόγοι) de ființă făcătoare şi în mod unitar preexistente în Dumnezeu, pe care teologia le numeşte predestinări şi voiri dumnezeieşti şi bune, care deosebesc şi produc existențele. Conform lor, Cel mai presus de ființă a produs şi predeterminat toate cele ce sunt". (*De divinis nominibus* 5, 8, în Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla (Patristische Texte und studien 33), Walter de Gruyter, 1990, p. 188, trad. rom. după PG de pr. Dumitru Stăniloae, în volumul Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 161). Vezi şi Andrew Louth, „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas", în *Modern Theology*, 24, 4, 2008, pp. 585-599. Alte referințe cu privire la doctrina despre λογόι la Sfântul Maxim se pot consulta la pr. Dragoş Bahrim, „Despre cosmos şi împlinirea sa în om în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", *Teologie şi Viață*, 12, 5-8, 2002, pp. 87-104, şi *idem*, „The Anthropic Cosmology of St. Maximus the Confessor", în *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, 3, 2008, pp. 11-37, disponibil *on-line* la adresa http://www.jirrs.org/. Cel mai important studiu recent filosofico-teologic pe acest subiect este teza lui Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A study of His Metaphysical Principles*, Unipub forlag, Oslo, 2000, reeditată la Oxford University Press în 2008. Vezi şi Andrew Louth, „St Maximos' Doctrine of the *logoi* of Creation", în *Studia Patristica*, 48, 2010, pp. 77-84.

în sens evlavios, nu se abate de la intenția Apostolului". Sfântul Maxim scrie că ambele variante sunt acceptabile, câtă vreme amândouă corespund intenției autorului și se creează cadrul unei exegeze anagogice potrivite. În gândul Sfântului Maxim, cele două variante textuale sunt de fapt două *troposuri* diferite ale aceluiași *logos*. Textul Scripturii nu e un principiu teologic absolut, ca în protestantism (*sola Scriptura*), câtă vreme Scriptura este *în* Tradiție. Textul Scripturii e subordonat Duhului Care a inspirat literele Scripturii, Care lucrează în Biserică și în Tradiție, dar Care inspiră și mintea contemplativă, *theoretică*, care practică exegeza.

Cele trei legi

Învățătura despre cele trei întrupări ale Logosului, în creație, în Scriptură și în persoana istorică a lui Hristos a născut, pentru Sfântul Maxim, teoria celor trei legi: *legea naturală* (φυσικός νόμος), *legea scrisă* (γράπτος νόμος) și *legea harului* (χάριτος νόμος). Cele trei legi corespund celor trei moduri de prezență a Logosului și le-am putea socoti și ca trei etape ale istoriei mântuirii.

Am ales să vorbim și despre cele trei legi pentru a vedea care e locul Scripturii și statutul ei pentru iconomia mântuirii, dar și pentru metodologia hermeneutică pe care Părintele bisericesc o propune cu ajutorul lor. Cert este că legea scrisă la care se referă Maxim este cea a Vechiului Testament. Noului Testament îi corespunde legea harului, superioară celei anterioare, dar și legii naturale. Legea naturală este cea despre care vorbește și Sfântul Pavel în Romani 2,14.

Interpretând cele trei zile în care mulțimile stau lângă Domnul în pustie (Mt. 15,32), Maxim scrie în *Răspunsul 38 către egumenul Talasie*:

> „După un alt înțeles, cele trei zile înseamnă cele trei legi mai generale: cea scrisă, cea naturală și cea duhovnicească sau a harului (αἱ τρεῖς ἡμέραι σημαίνουσι, τὸν γραπτόν φημι καὶ τὸν φυσικὸν καὶ τὸν πνευματικὸν ἤγουν τὸν τῆς χάριτος).

Pentru că fiecare lege luminează potrivit cu ea însăşi firea omenească, având ca făcător al luminii ei Soarele dreptăţii. [...] Fericitul David ştiind aceasta zice: *Făclie picioarelor mele este legea Ta şi lumină cărărilor mele* (Ps. 118,105). Făclie a numit legea scrisă pentru faptul că aceasta, prin combinaţiile meşteşugite ale diferitelor simboluri, ghicituri şi tipuri materiale (συμβόλων αἰνιγμάτων τε καὶ τύπων), răspândeşte, înaintea celor ce-şi lărgesc prin fapte paşii sufletului împotriva puterilor vrăjmaşe, lumină care arde răutatea patimilor. Iar lumină a numit legea duhovnicească a harului, pentru faptul că arată simplu, fără simboluri sensibile, cărările veşnice, pe care mintea contemplativă, urmărindu-şi drumul, e dusă spre cel mai înalt dintre bunuri, spre Dumnezeu, nelăsându-şi determinată şi limitată mişcarea cugetării de nici unul dintre lucrurile create."[35]

Textul arată că fiecare din cele trei legi e importantă prin faptul că poate conduce la o cunoaştere ce este potrivită conţinutului lor, Hristos. Mai mult, vedem o superioritate a legii harului faţă de cea scrisă, de exemplu, pentru că „în timp ce legea scrisă acţionează în mod artificial (τεχνικῶς) adică în mod mijlocit prin intermediul simbolurilor (σύμβολον), enigmelor (αἴνιγμα) şi figurilor (τύπος), legea harului nu are nevoie de nici o intermediere simbolică"[36]. De aceea, pentru Sfântul Maxim, legea harului are mai mare importanţă datorită în primul rând nemijlocirii sale.

În *Ambigua* 10, Maxim arată că dă valoare egală legii naturale şi legii scrise, datorită unei analogii care funcţionează permanent în textele lui, între cosmos (creaţie) şi Scriptură[37] (în *Mystagogia*, acestea sunt puse în analogie şi cu locaşul bisericesc şi cu omul). Cosmosul e prezentat ca o carte, iar Sfânta Scriptură ca un cosmos. De aceea, şi cele două tipuri de contemplaţie, naturală şi scripturistică, de care vom vorbi mai târziu capătă la el valoare egală. Cel ce împlineşte prescripţiile

[35] *Thal.* 39, PG 90, 392 BC, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, 1999, p. 140.

[36] A.E. Kattan, *op. cit.*, p. 130.

[37] *Cf.* Paul M. Blowers, „The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor", în *Studia Patristica*, 27, 1993, pp. 145-149.

din legea scrisă trebuie să facă la fel şi cu legea naturală şi reciproc. Nu se poate împlini una şi renunța la cealaltă, căci ambele au aceeaşi disponibilitate de a conduce către Logos.

„Cel ce vrea să călătorească drept şi fără greşeală spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amândouă, de cunoştința Scripturii în duh şi de contemplația naturală a lucrurilor după duh, ca cel ce doreşte să devină iubitor desăvârşit al desăvârşitei înțelepciuni să poată dovedi că amândouă legile, cea naturală şi cea scrisă, sunt de cinste egală şi învață aceleaşi lucruri şi nici una nu are mai mult sau mai puțin decât cealaltă. [...]

Socotesc că cea dintâi, conformându-se mereu, la fel şi cât se poate de mult, raționii, prin aspectele naturale ale ei înfățişează țesătura armonioasă a universului ca pe o carte ce are, drept litere şi silabe, corpurile deosebite şi îngroşate prin întâlnirea multor calități, care sunt cele dintâi şi mai apropiate în raport cu noi; iar drept cuvinte calitățile generale care sunt mai departe şi mai subțiri. Din acestea, prin citirea lor, se desprinde în chip înțelept Cuvântul (Rațiunea) care le conturează şi e conturat în ele în chip negrăit. Acestea ne dau cunoştința numai că este, nu şi ce este, şi prin combinarea binecredincioasă a diferitelor chipuri ne ridică la o idee unică a adevărului ce ni se oferă spre a fi cugetat, pe potriva lor, prin cele văzute, ca Creator.

A doua, cunoscută prin învățătura, sau prin cele grăite (poruncite) în ea, înțelepțeşte înfățişându-se ca o altă lume constatatoare din cer şi pământ şi din cele din mijloc, adică din filosofia morală, naturală şi teologică, vestind puterea negrăită a Celui ce a grăit.

Şi arată alternativ că fiecare e una în esență cu cealaltă: cea scrisă cu cea naturală ca potență, cea naturală iarăşi cu cea scrisă ca deprindere actualizată în virtute. Şi fiecare descoperă şi acoperă aceeaşi Rațiune: o acoperă prin literă şi prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci precum atunci când numim veşminte cuvintele Sfintei Scripturi, iar înțelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Rațiunii, prin cele dintâi o acoperim, prin cele din urmă o descoperim, tot aşa când numim chipurile şi figurile văzute ale lucrurilor veşminte, iar rațiunile după care acestea au fost făcute le cugetăm ca trupuri, prin cele dintâi o acoperim, prin cele din

urmă o descoperim. Căci Raţiunea creatoare şi legiferatoare a universului, arătându-Se, Se ascunde, fiind după fire nevăzută, şi, fiind ascunsă, Se arată, încredinţând pe cei înţelepţi că nu e prin fire nesesizabilă.

Dar noi mai bine să descoperim ceea ce este ascuns, prin negaţie[38], şi să trecem peste toată puterea figurilor şi ghicitu-rilor care închipuiesc adevărul şi să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă şi apariţii (fenomene) la Raţiunea Însăşi, decât să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare."[39]

Această reciprocitate şi egalitate dintre legea scrisă şi cea naturală îi oferă Sfântului Maxim o explicaţie din perspectiva istoriei mântuirii, a modului în care oamenii au putut avea o cunoaştere a lui Dumnezeu înainte ca Logosul să devină om[40]. O astfel de înţelegere a celor două legi ca având valoare egală nu s-ar fi putut realiza decât din perspectiva şi în lumina celei de-a treia, care le desăvârşeşte pe ambele. Pe de altă parte, nu se poate ajunge la împlinirea celei de-a treia legi, care conduce la îndumnezeirea prin har, dacă nu se împli-neşte prin contemplaţie, *theoria*, atât legea naturală, cât şi le-gea scrisă:

„Tot cel ce nu-şi însuşeşte înţelegerea duhovnicească a dum-nezeieştii Scripturi leapădă, pe de o parte, deodată cu ea, asemenea iudeilor, şi legea naturală, iar pe de altă parte, nu cunoaşte nici legea harului, prin care li se dă celor călăuziţi de ea îndumnezeirea."[41]

---

[38] Adică apofatic.

[39] *Ambigua*, 10, PG 91, 1128C-1129D, trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB 80, pp. 127-129.

[40] *Cf.* A.E. Kattan, *op. cit.*, p. 140. O astfel de poziţie îndrăzneaţă de egalitate între legea naturală şi cea scrisă apare în contradicţie cu opo-ziţia prezentată de manualele actuale de dogmatică ortodoxă dintre re-velaţia naturală şi supranaturală, bazată pe distincţia scolastică dintre natural şi supranatural. În contextul sistemului de gândire maximian însă, ea e perfect legitimă.

[41] *Thal.* 65, FR 3, 1999, p. 389.

II. Interpretare şi contemplaţie

Ce este *theoria?*

Sensul de bază al termenului θεωρία este cel de *contemplaţie, vedere.* Sfântul Maxim nu este primul care îl utilizează. El are o lungă tradiţie în filosofia greacă şi la predecesorii săi creştini. Etimologia sa e legată de verbele θεᾶσθαι, θεάομαι, care înseamnă „a privi, a vedea, a contempla". Substantivul θεωρός avea mai multe înţelesuri, între care cel mai important este acela de spectator sau privitor la un spectacol, ce implică o anumită solemnitate şi până la urmă o mirare şi un „miracol"[42], dar şi acela de împlinire a unei responsabilităţi sacre[43]. Un anumit înţeles al *theoriei* ar fi legat, după unii comentatori, de însuşi sensul originar al filosofiei. Astfel, Martin Heidegger, comentând o definiţie a lui Aristotel[44], cum că filosofia este „ştiinţa teoretică a primelor principii şi cauze (ἐπιστήμη τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική)"[45], ajunge la concluzia că „filosofia este ἐπιστήμη τις, un oarecare mod de apartenenţă, θεωρετική, care este capabil de θεωρεῖν, adică capabil de a-şi îndrepta privirea către ceva şi [...] de a-l prinde în raza vederii şi de a-l menţine în vedere. Filosofia este în felul acesta ἐπιστήμη θεωρετική. Dar ce este *aceea ce filosofia prinde în vedere?*, se întreabă el în continuare. Sunt

---

[42] *Cf.* Anton Dumitriu, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 206.

[43] Clarence P. Bill, „Notes on the Greek θεωρός and θεωρία", în *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 32 (1901), pp. 196-197. Tot aici se scrie: „Vechii etimologi, începând cu Plutarh (*Mor.*, 1140E), considerau, în general, că θεωρός provine din θεός, aceasta determinând înţelesul original al termenului drept «cineva care merge să slujească unui zeu»".

[44] M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, citat la Anton Dumitriu, *op. cit.*, pp. 204-206.

[45] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 2, 982b.

primele principii şi primele cauze care constituie, după Aristotel, «fiinţa existândului» (*das Sein des Seiendes*)"[46].

Aristotel rămâne un punct de referinţă, mai ales pentru etica precreştină: „Trebuie să recunoaştem, de asemenea, că activitatea contemplativă este singura iubită pentru ea însăşi: ea nu produce nimic în afara actului pur al contemplării, în timp ce activităţile practice ne procură avantaje mai mari sau mai mici, exterioare acţiunii în sine"[47]. Lucrarea contemplativă îl conduce pe cel ce-şi exersează în acest mod intelectul, nici mai mult, nici mai puţin, decât la „fericirea perfectă" (1178b), la cunoaşterea realităţilor divine, τὰ θεῖα[48], de la cele mai vizibile, dar mai puţin importante, până la substanţa primă[49].

Aristotel arată de asemenea implicit că ceea ce face din contemplare activitatea cea mai înaltă nu este numai perfecţiunea subiectului său (intelectul), ci şi perfecţiunea obiectului ei[50]. Adevărata viaţă filosofică este pentru Aristotel o βίος θεωρητικός[51].

---

[46] Anton Dumitriu merge mai departe decât Heidegger, insistând asupra celui de-al doilea termen care apare în definiţia filosofiei, acela de θεωρετική, pe care filosoful german îl pune în legătură cu vederea. El afirmă că „dacă Aristotel ar fi vrut să spună că filosofia este *theoría* numai în sensul că nu este o ştiinţă practică sau poetică, atunci el nu avea nevoie să spună *epistemé theoretiké*, fiindcă prin natura ei, filosofia face parte din grupul ştiinţelor theoretice. Insistenţa cu care Stagiritul alătură cele două cuvinte arată că el voia sa indice că este vorba de o cunoaştere specială, o cunoaştere prin *contemplare*, în sensul explicat deja, în care subiectul cunoscător se confundă cu ceea ce este cunoscut, şi prin această actualizare el se obiectivează" (*op. cit.*, p. 206).

[47] Aristotel, *Etica nicomahică*, X, 7, 1177b, trad. rom. Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 254.

[48] *Cf. Metafizica*, A, 2, 983a, 7-9.

[49] *Metafizica*, A, 3, 1005a, 35.

[50] *Cf. Etica nicomahică*, ed. cit., nota 96, p. 384.

[51] *Cf.* D. Emmet, „Theoria and the Way of Life", în *Journal of Theological Studies*, 17, 1966, p. 40. Mai multe despre subiect, la A.W.H. Adkins,

În tradiția creştină premergătoare lui Maxim, cuvântul θεωρία avea mai multe semnificații. René Bornert, într-o lucrare de referință asupra comentariilor liturgice bizantine[52], referindu-se şi la *Patristic Greek Lexicon*, celebrul lexicon editat de G.W.H. Lampe, sintetizează câteva înțelesuri ale acestuia însoțite de o mulțime de referințe şi ocurențe la Părinți şi scriitori bisericeşti precum Iustin Martirul, Clement Alexandrinul, Origen, Grigorie Taumaturgul, Grigorie de Nyssa, Metodiu de Olimp, Evagrie Ponticul, Ioan Scărarul, Ioan Hrisostom, Grigorie de Nazianz şi alții:

I. *Un sens filosofic sau gnostic*: 1. Contemplarea ideilor, ființelor, realităților spirituale sau celeste etc.; 2. În particular, la Clement Alexandrinul, *theoria* desemnează contemplația gnosticului; 3. Frecvent, în accepțiunea sa filosofică şi gnostică, θεωρία este opus lui πρᾶξις.

II. *Un sens teologic*: 1. Contemplarea lui Dumnezeu; 2. Contemplarea Logosului.

III. *Un sens exegetic*: 1. Viziune profetică sau contemplarea realităților divine prin profeți; 2. Înțelegerea sensului spiritual al Scripturii.

Theoria maximiană

Pentru Sfântul Maxim, principala semnificație a cuvântului θεωρία e cea de contemplație, ce vizează realitățile şi

---

„Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic", în *Classical Philology*, 73, 4, 1978, pp. 297-313; Scott M. Dehart, „The Convergence of Praxis and Theoria in Aristotle", în *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1, 1995, pp. 7-27. Despre θεωρία în cadrul filosofic grec, se pot consulta cu succes şi articolele aferente din Francis E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, trad. D. Stoianovici, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 272-273; Gh. Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Paideia, Bucureşti, 2001, pp. 526-528. Multe ocurențe şi varii utilizări ale conceptului în perioada creştinismului timpuriu se pot vedea la G.W.H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1969, pp. 647-649.

[52] R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e^ au XV^e^ siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9), Paris, 1966, p. 92.

înţelesurile spirituale sau λόγοι, din cosmosul creat, dar şi din Scriptură, din natura umană sau din riturile şi procesiunile liturgice. Λόγοι sunt cheia misterelor sau tainelor (μυστήριον), prezente în toate acestea. Însă, între toate acestea, Taina Întrupării Logosului joacă rolul, cum am văzut, de principiu organizatoric[53]. Toate misterele concură în acesta din urmă, care este cel mai general. Contemplaţia este un mod de cunoaştere, o gnoză a acestor realităţi. Este în acelaşi timp o *mystagogía* (μυσταγωγία), adică o iniţiere în mister[54].

Organul, puterea sau facultatea contemplativă a omului este, la Sfântul Maxim, mintea (νοῦς) sau intelectul, într-o accepţiune mai uzuală[55]. El admite o împărţire tripartită a sufletului în cadrul antropologiei şi psihologiei sale: τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμικόν, τὸ λογικόν, cu diferite variante ale sale, sau mai simplu, λογός (raţiune), ἐπιθυμία (poftă, concupiscenţă) şi θυμός (iuţime, mânie, irascibilitate)[56], în care mintea joacă

---

[53] E misterul mai general care le cuprinde pe toate celelalte şi e multiplicat în cele multe. Pentru Scriptură, am putea spune că raţiunea sau logosul ei general e legat de misterul întrupării Logosului.

[54] Tot R. Bornert, *op. cit.*, pp. 92-93, a sesizat că în *Mystagogia*, în pofida titlului, termenul de μυσταγωγία este foarte rar, pe când cel de θεωρία este foarte folosit, fapt semnificativ, spunem noi. Concluzia sa era că μυσταγωγία se lucrează prin θεωρία. Uneori îmbină chiar cele două concepte, vorbind de o „mystagogie theoretică". De exemplu, în *Quaestiones ad Thalasium* 3, arătând superioritatea Noului Testament faţă de cel Vechi, arată că cel Vechi trebuie asociat filosofiei practice, pe când cel Nou „ridică mintea prin cunoaştere sau prin călăuzirea tainică a contemplaţiei de la cele trupeşti, spre vederile înrudite cu ea, ale celor spirituale (διὰ τῆς θεωρητικῆς μυσταγωγίας ἀπὸ τῶν σωματικῶν πρὸς τὰ συγγενῆ τῶν νοητῶν θεάματα τὸν νοῦν γνωστικῶς ἀναβιβάζων)" (*Quaestiones ad Thalasium* 3, FR 3, 1999, p. 44).

[55] Ideea aceasta are şi ea o posibilă legătură aristotelică. În *Etica nicomahică* X, *theoria* e prezentată ca activitate a *nous*-ului, nu a *sophiei*. Activarea *nous*-ului este *theoria*, pe când activarea *sophiei* este *philosophia*. *Cf.* Valentin Mureşan, *Comentariu la Etica nicomahică*, Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 328-330.

[56] O istorie a acestei idei face Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago – La Salle

un rol coordonator, superior[57]. În *Ambigua* 10, Maxim deosebeşte partea pasivă (pătimitoare, iraţională sau pasională, τοῦ παθητικοῦ) a sufletului de facultăţile superioare active: raţiunea şi mintea. El descrie această parte mai ascunsă, involuntară a sufletului[58]. În ea se găseşte o latură care e supusă raţiunii şi una nesupusă raţiunii. Din cea nesupusă raţiunii, el deosebeşte puterea vegetativă sau de creştere şi puterea vitală, iar supuse raţiunii sunt pofta (ἐπιθυμία) şi iuţimea (θυμός).

Când se supun raţiunii, ele îşi împlinesc bine funcţia, conform firii. Aceste puteri sufleteşti nu sunt rele în ele însele, căci existau şi în omul primordial, dar atunci funcţia lor era una exclusiv spirituală, bună. Şi în starea actuală, buna lor folosire naşte virtuţile, iar reaua folosire naşte patimile. Ordonarea acestor puteri sufleteşti ţine la Sfântul Maxim de πρᾶξις, înţeles ca luptă ascetică. Descriind aceste elemente de natură psihologică, Părintele Dumitru Stăniloae scria, comentând *Ambigua*:

> „Raţiunea este puterea de cunoaştere analitică, distinctivă a minţii, pe când iuţimea şi pofta sunt puterile ce leagă sufletul fie de trup, fie de planul mai presus de fire care se deschide minţii. Mintea (νοῦς) este cea care intuieşte neanalitic întregurile şi cele mai presus de lumea văzută. Raţiunea frânează iuţimea şi pofta şi le supune minţii. Când raţiunea nu face aceasta, frânarea acestora de către ea rămâne fără sens. Când a reuşit prin făptuire (πρᾶξις) să supună aceste puteri minţii, dobândind o voinţă nedivizată între bine şi rău, omul credincios s-a ridicat la treapta unei contemplaţii netulburate plină de simţire curată."[59]

(Illinois), 2nd edition, 1995, pp. 177-195. El urmăreşte aici pe Platon, Aristotel, stoici, neoplatonici, Nemesius de Emesa, Dionisie Areopagitul.

[57] *Quaestiones et dubia*, I, 68, CCSG 10, p. 156, PG 90, 840B: „Precum între toate mădularele trupului, capul este cel dintâi, la fel şi mintea deţine în suflet locul capului".

[58] *Ambigua* 10, PG 91, 1196C-1197D, trad. rom. D. Stăniloae, 1983, pp. 183-185.

[59] Pr. D. Stăniloae, nota 23, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, Bucureşti, 1983, p. 168.

Sfântul Maxim s-a referit în scrierile sale la trei tipuri sau momente ale θεωρία: ἡ φυσικὴ θεωρία, *theoria naturală*, adică o sondare a raţiunilor sau λόγοι făpturilor. Apoi o ἡ γραφικὴ θεωρία, *theoria scripturistică*, adică descoperirea sensurilor spirituale ale Bibliei şi, în al treilea rând, o *theoria liturgică*, care pătrunde simbolismul riturilor liturgice. În contextul studiului nostru, ne interesează, pentru moment, mai ales primele două.

Contemplaţia naturală şi cea scripturistică sunt puse de Sfântul Maxim în paralel, căpătând valoare egală, ţinând cont şi de analogia dintre cosmos şi Scriptură[60] şi de egalitatea dintre legea naturală şi cea scrisă pe care le practică în mod curent, despre care am vorbit deja. În *Mystagogia*, analogia dintre Scriptură şi cosmos, în baza căreia funcţionează egalitatea celor două legi şi egalitatea de valoare dintre cele două tipuri de contemplaţie, se află într-un sistem integrat, mai larg de analogii care mai include în plus Biserica (locaşul bisericesc) şi omul (făptură dual㠹 alcătuită din trup şi suflet). Fiecare element amintit este pus în analogie cu celelalte, astfel încât funcţionează o interschimbabilitate între ele, în ordinea îndumnezeirii. Omul devine Biserică sau Scriptură sau e văzut ca un microcosmos ce e imagine a macrocosmosului, cosmosul e văzut ca Scriptură, imagine a omului şi ca Biserică în sens larg, în marea Liturghie cosmică etc. În acest sistem integrat de analogii, toate patru elementele au valoare egală, astfel încât cele patru tipuri de contemplaţie corespunzătoare (*theoria* naturală, scripturistică, liturgică sau contemplaţia naturii umane cu propria sa lege a firii) au valoare egală.

> „Maxim subliniază interschimbabilitatea dintre ordinea cosmică şi cea scripturistică. Legea naturală a creaţiei este ea însăşi o *Biblie* ale cărei *litere şi silabe* sunt aspecte particulare (τὰ μερικά) ale lumii şi făpturile constituite din calităţi diferite,

[60] P.M. Blowers, „The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus Confessor", în *Studia Patristica*, 27, 1993, pp. 145-149.

ale căror cuvinte sunt aspecte mai universale (τὰ καθολικώτερα) ale creației. Logosul Însuşi citeşte cartea, Se scrie în ea şi o foloseşte ca o dovadă că El este Creatorul. Totodată, legea Scripturii, este *asemenea unui alt cosmos* (ὥσπερ κόσμον ἄλλον), constituit, spune Maxim, *din cer şi pământ şi lucrurile dintre ele*, adică din filosofia etică, naturală şi teologică (*cf. Ambigua 10*, PG 91, 1129A)."[61]

Întrebarea firească ce se desprinde e cum realizează efectiv cineva această *theoria*, indiferent dacă vizează universul văzut sau textele Scripturii? Vom afla mai multe răspunsuri mai ales analizând referințele la contemplația naturală.

Trebuie spus din capul locului că, deşi poartă un nume care astăzi a capătat un sens mai mult peiorativ, *theoria* nu este un proces rațional sau întâmplător, nu este rezultatul unei cunoaşteri pozitive sau al educației, ci presupune în primul rând o angajare spirituală în lucrarea poruncilor lui Hristos. Această angajare presupune o adevărată luptă ascetică, ale cărei bătălii se duc lăuntric.

Pregătirea practică *a* theoriei

Lucrarea virtuților şi lupta cu păcatul este pentru Sfântul Maxim începutul vieții duhovniceşti sau al lucrării practice, πρᾶξις. Ea se mai numeşte „filosofie practică" sau „filosofie activă" (πρακτικῆς φιλοσοφίας)[62] şi cuprinde toată asceza, înțeleasă ca luptă împotriva patimilor şi înlocuirea lor cu virtuți, prin exerciții trupeşti şi împlinirea poruncilor dumnezeieşti[63]. Pe ea se întemeiază orice stare ulterioară în urcuşul duhovnicesc. Din ea se naşte *theoria*[64]. Sfântul Maxim condamnă cu

---

[61] *Ibidem*, pp. 145-146.

[62] *Thal.* 27, PG 90, 353D, 357B, trad. rom. D. Stăniloae, în FR 3, pp. 115, 117.

[63] *Thal.* 55, PG 90, 545D, trad. rom. D. Stăniloae, în FR 3, p. 271.

[64] *Quaestiones et dubia* 87: „Lucrarea practică este temeiul contemplației".

vehemenţă orice cunoaştere (γνῶσις) sau teologie (θεολογία) care nu are lucrarea practică (πρᾶξις) drept temelie:

> „Cunoştinţa fără fapte a celor ce se umflă din cauza ei de iubire de slavă este o teologie a demonilor (δαιμόνων θεολογία) [...] să împodobim buna înţelegere cu făptuirea poruncilor, ca să nu purtăm ca nişte iubitori de slavă deşartă cuvinte moarte lipsite de viaţa ce vine din împlinirea poruncilor."[65]

Virtuţile sunt naturale şi sunt sădite în om de la creaţie, corespunzând stării originare a firii omeneşti, creată în stare de nepătimire (ἀπάθεια)[66] .

---

[65] *Epistola* 20, PG91, 601CD, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 81, pp. 158-159.

[66] *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 309B-312A, PSB 81, p. 333: „Pyrrhus: Dar cum? Virtuţile sunt prin fire?

Maxim: Da, prin fire (naturale, φυσικαί).

Pyrrhus: Dacă sunt prin fire, pentru ce nu există în toţi cei de aceeaşi fire?

Maxim: Există în toţi la fel.

Pyrrhus: Şi de unde este în noi atâta inegalitate?

Maxim: Din faptul de a nu pune la fel în lucrare cele ale firii. Căci dacă am pune toţi la fel cele ale firii, scop pentru care am fost făcuţi, s-ar arăta în toţi precum o fire aşa şi o virtute, neprimind în ea în unii mai mult, în alţii mai puţin.

Pyrrhus: Dacă cele naturale nu provin în noi din nevoinţă (asceză), ci din creaţie, iar virtutea este naturală, cum câştigăm virtuţile prin osteneală şi nevoinţă odată ce sunt naturale?

Maxim: Nevoinţa şi ostenelile ce urmează s-au adăugat în cei iubitori de virtute numai spre depărtarea înşelăciunii ce se introduce prin simţuri în suflet, nu pentru a introduce virtuţile ca pe ceva nou din afară. Căci ele sunt în noi, cum s-a spus, din creaţie. De aceea îndată ce se înlătură deplin înşelăciunea, sufletul arată strălucirea virtuţii. Căci cel ce nu e fără minte e cu minte; şi cel nefricos sau cutezător e bărbătesc; cel nedesfrânat e înfrânat; cel ce nu e nedrept e drept. Raţiunea cea după fire e cumineţenia; judecata are în sine dreptatea; iuţimea are în sine bărbăţia; pofta cumpătarea. Deci prin înlăturarea celor contrare firii se înstăpânesc şi strălucesc cele conforme firii, precum prin ştergerea ruginii străluceşte luciul şi claritatea cea după fire a fierului".

Patimile însă sunt supraadăugate[67] şi corespund unei rele folosiri a puterilor sufleteşti ale omului. În opoziţie cu acestea, virtuţile se nasc în om printr-o folosire bună a puterilor fireşti ale acestuia. Astfel, asceza realizează „restabilirea trupului şi a puterilor naturale ale sufletului în rânduiala lor. În urma acestei restabiliri mintea iubitoare de Dumnezeu, umplându-se în chip natural de bogăţia virtuţii şi a cunoştinţei, va străbate neted veacul acesta... [...]"[68].

Virtuţile se împlinesc printr-o bună folosire a socotinţei (voinţei deliberative, γνωμή) şi a alegerii (προαίρεσις), prin lucrarea cărora se determină în general modul de viaţă al omului. Virtuţile corespund deci unui mod de viaţă (τρόπος ζωῆς) conform firii. Dobândirea virtuţilor este un proces ce se împlineşte simultan şi corelativ cu cel de eliberare din patimi. Ele sunt de nedespărţit tocmai pentru că între patimi şi virtuţi nu există alternative intermediare. În tradiţia evagriană, una dintre sursele sigure de inspiraţie pentru Maxim, apărea o corespondenţă strictă între patimi şi virtuţi. Deşi astfel de corespondenţe există şi la Maxim, el nu le mai păstrează însă foarte strict ca Evagrie. „În cazul virtuţilor nu există o dialectică decisivă, fatală, aşa cum este în cazul patimilor. Contează plenitudinea virtuţilor, mai mult decât relaţiile lor intime."[69]

Pentru a afla mai exact ce înţelege Sfântul Maxim prin virtuţi, în cadrul *vita practica*, apelăm la un pasaj mai amplu din *Ambigua* 21, care arată că omul, prin înaintarea în

---

[67] Această poziţie a lui Maxim şi în general a Părinţilor răsăriteni este în opoziţie cu viziunea augustiniană predominantă în scolastică potrivit căreia starea de nepătimire originară nu e naturală, ci e supraadăugată omului prin graţie.

[68] *Thal.* 47, PG 90, 425D, trad. rom. D. Stăniloae, în FR 3, pp. 174-175. *Cf.* şi Jean-Claude Larchet, *Introduction*, în Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, trad. et notes par E. Ponsoye, commentaries par le P. D. Stăniloae, Suresnes, Paris, 1994, p. 30.

[69] Lars Thunberg, *Man and Cosmos. The Vision of Maximus the Confessor*, Crestwood, N.Y., 1985, p. 97.

virtute, realizează de fapt un proces de mediere între diferitele diviziuni ale creaţiei, inclus într-un demers gnoseologic mai general, care vizează îndumnezeirea. Aici intră în discuţie şi simţurile, numite „icoane ale puterilor sufleteşti", fiecare simţ cu organul său corespunzând unei anumite puteri:

„Fiecare virtute, spune Maxim, se naşte prin împletirea unei puteri a sufletului cu simţurile. Astfel *prudenţa* (*chibzuinţa*), din lucrarea cunoscătoare şi pricepută a puterii înţelegătoare şi raţionale, este în împletire cu simţirea văzului şi a auzului, aplicată la cele sensibile proprii acestora; *bărbăţia*, din împletirea iuţimii cu mirosul sau cu nasul, în care sălăşluieşte, cum spun unii, duhul irascibil şi aplicarea lucrării ce rezultă din această îmbinare în mod egal (fără aprinderi şi potoliri) la domeniul sensibil corespunzător; *cumpătarea*, din întrebuinţarea moderată a puterii poftitoare unite cu simţirea gustului, în aplicarea la domeniul sensibil propriu; *dreptatea*, din distribuirea ordonată şi armonioasă a puterii vitale în acţiune, prin simţul pipăitului în toate şi în jurul tuturor celor sensibile.

Iar din aceste patru virtuţi generale învaţă să realizeze prin sinteză două şi mai generale: *înţelepciunea* şi *blândeţea*; înţelepciunea ca margine ultimă a celor ce pot fi cunoscute, iar blândeţea a celor ce trebuie făcute. De pildă, din chibzuială şi dreptate realizează înţelepciunea, care e cauza susţinătoare a cunoştinţei; sau din chibzuială şi ştiinţa dreptăţii; de aceea ea e, precum am spus, capătul celor ce pot fi cunoscute. Iar din bărbăţie şi înfrânare, blândeţea, care nu e altceva decât desăvârşita nemişcare a iuţimii şi poftei spre cele contrare firii. Pe aceasta unii au numit-o nepătimire şi de aceea ea e ţinta finală a făptuirii.

Iar acestea le concentrează iarăşi în virtutea cea mai generală din toate, adică în *iubire*, care comunică din sine cele ce sunt din sine, le oferă pe cele ce sunt prin sine şi le unifică pe cele ce au început, s-au mişcat şi sfârşesc în ea şi e în toate îndumnezeitoare prin excelenţă.

Deci mişcându-se sufletul astfel cu înţelepciune şi lucrând conform raţiunii dumnezeieşti desăvârşite, prin care este şi s-a făcut, cele sensibile le percepe cu folos prin simţuri, însuşindu-şi duhovniceşte raţiunile din ele, iar cele sensibile înseşi,

raționate (λογισθείσας) de mai înainte prin abundența rațiunii, le folosește ca pe niște vehicole raționale ale puterilor sale; puterile, la rândul lor, le împreună cu virtuțile și pe sine însuși, prin virtuți, cu rațiunile mai dumnezeiești din ele. Iar rațiunile mai dumnezeiești ale virtuților se unesc cu înțelesul duhovnicesc ascuns, nevăzut în ele. Și înțelesul duhovnicesc al rațiunilor mai dumnezeiești din virtuți, înlăturând toată afecțiunea (relația) naturală și voită ce o are sufletul față de cele prezente, îl predă întreg și simplu lui Dumnezeu întreg; iar Dumnezeu, îmbrățișându-l cu totul împreună cu trupul concrescut, îl face asemenea Lui [...]."[70]

Vedem mai întâi cum virtuțile se nasc prin folosirea bună a puterilor naturale ale omului, împreună cu o bună folosire a lucrării simțurilor. Primele care apar sunt cele patru virtuți cardinale enumerate ca în etica platonică: chibzuința, bărbăția, cumpătarea și dreptatea[71]. Al doilea nivel de virtute rezultă din combinarea primelor și constă în înțelepciune și blândețe, care împreună conduc la al treilea nivel și ultimul, iubirea, care le cuprinde și le desăvârșește pe toate[72]. Această împărțire a virtuților pe trei niveluri se poate pune în paralelă cu triada virtuților teologice (I Cor. 13), credința, nădejdea și iubirea, frecvent folosită de Sfântul Maxim, aceasta din urmă corespunzând de fapt scopului final al vieții în Hristos.

---

[70] *Ambigua* 21, PG 91, 1248B-1249C, trad. rom. D. Stăniloae, pp. 219-220.

[71] *Cf.* Platon, *Republica*, 439a ș.u., trad. rom. Andrei Cornea, în Platon, *Opere V*, ed. de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 224-233.

[72] O scurtă referire la modul în care se naște contemplația din practica virtuților naturale face Sfântul Maxim și în *Quaestiones et dubia* 87: „Așa cum cele patru elemente sunt principiul și alcătuirea elementară a trupurilor noastre, la fel și principiul și alcătuirea elementară a sufletului nostru din cele patru virtuți naturale împlinesc îndreptarea moravurilor; apoi din aceasta, ca un al doilea trup, este deprinderea (ἕξις) virtuților; apoi din aceasta ia trup cunoștința, adică contemplația; căci lucrarea practică este temeiul contemplației".

Întruparea Logosului în virtuţi

Pentru Sfântul Maxim, practicarea virtuților rămâne valabilă şi pentru treptele mai înalte ale cunoaşterii lui Dumnezeu, aici ele fiind desăvârşite şi nu eliminate[73]. El vorbeşte despre o Întrupare a Logosului în virtuți; deci încă din etapa practică omul este, într-un sens mai larg, îndumnezeit[74].

Înțelegem atunci de ce Sfântul Maxim scrie, în *Epistola* 2, despre o îndumnezeire doar prin virtute, fără să mai vorbească despre alte posibile trepte:

> „Căci mi se pare că e acelaşi lucru sau un lucru egal a vă lăuda pe voi şi virtutea şi a preamări pe Dumnezeu, Cel ce v-a dăruit strălucirea virtuții, care vă îndumnezeieşte după har, înlăturând trăsăturile omeneşti şi, în acelaşi timp, vi-L înomeneşte pe Dumnezeu prin coborârea Lui şi prin primirea de către voi, pe cât e cu putință omului, a însuşirilor dumnezeieşti."[75]

Şi textul din *Ambigua* 21 citat anterior spune spre sfârşit acelaşi lucru: raţiunile (λόγοι) din lucruri, devenite raţiuni ale virtuților, prin înțelesul duhovnicesc ce se află în ele, înlătură „toată afecțiunea naturală şi voită ce o are sufletul față de

---

[73] La Evagrie Ponticul, de exemplu, ele capătă o valoare mai redusă în stadiile superioare ale cunoaşterii.

[74] Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, p. 475, nota 189: „Trebuie să precizăm că funcția îndumnezeitoare nu e recunoscută virtuților decât ca şi condiție a faptului că ele constituie în om dispoziții habituale sau stări stabile (ἕξεις). Maxim insistă de câteva ori asupra necesității acestei stabilități pe care el o exprimă în maniere diferite, fie prin termenul ἕξις aplicat frecvent virtuților (*cf. Ambigua* 7, PG 91, 1081D, unde Maxim vorbeşte chiar despre o «stare fixă [ἕξις πάγια]»; PG 91, 1273C), prin noțiunile de imuabilitate (ἀτρεψία) (aplicată adeseori liberului arbitru) sau de fixitate (în bine sau în Dumnezeu), sau altfel (*cf.* de ex. *Ep.* 1, PG 91, 364B-365B). El notează de la început că, după planul divin, Adam nu putea fi îndumnezeit înainte de a fi fost întărit, în nepătimire şi în nemişcare, nemurirea fiind dobândită prin har (*cf. Thal. Prol.*, PG 90, 257D-360A)".

[75] *Epistola* 2, PG91, 408B, trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB 81, p. 38.

cele prezente, îl predă întreg şi simplu lui Dumnezeu întreg" Care „îl face asemenea Lui". Acelaşi text, prezentat pe larg, ne arată că în acest proces de dobândire a virtuţilor, raţiunile divine din lucruri devin raţiuni ale virtuţilor, care sunt „mai dumnezeieşti" decât cele dintâi, iar acestea, la rândul lor, lucrează din interior în puterile sufleteşti. De aceea, credem că pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul *virtuţile sunt moduri (τρόποι) de actualizare în suflet a raţiunilor divine din lucruri şi din firea omenească.*

De ce aceste raţiuni ale virtuţilor sunt „mai dumnezeieşti" decât cele din lucruri? Răspunsul poate fi dat în spiritul general al gândirii maximiene, care vede totul legat de scop. Raţiunile lucrurilor nu au fost făcute ca să existe doar prin ele însele. Existenţa lor bună[76] depinde de om (de subiectul conştient contemplativ), pentru care au fost făcute şi care trebuie să le actualizeze şi să le activeze. În cadrul amplului proces de mediere cosmică pe care e chemat să-l împlinească omul, raţiunile divine din lucruri îşi împlinesc scopul (σκοπός) lor, anume acela de a fi actualizate în acesta, care le va dărui lui Dumnezeu, într-o mişcare de iubire, conformă cu planul veşnic al lui Dumnezeu de îndumnezeire a omului şi a întregii lumi prin el. La fel, raţiunile divine ale creaţiei, dar şi cele din textele scripturistice, vor fi actualizate într-un mod superior prin lucrarea mai înaltă a contemplaţiei naturale sau scripturistice.

Îndumnezeirea despre care vorbeşte Maxim încă din etapa vieţii practice corespunde în fapt procesului invers de înomenire a lui Dumnezeu. Este firesc ca Mărturisitorul să vorbească despre o prezenţă tainică a lui Hristos în cel credincios

---

[76] Conform triadei Sfântului Maxim, existenţă – existenţă bună – existenţă veşnică (εἶναι - εὖ εἶναι - ἀεὶ εἶναι); *Capita de caritate* III, 23-25, PG 90, 1024AB, trad. rom. D. Stăniloae, FR 2, pp. 106 ş.a. Vezi, despre această triadă şi utilizarea ei în textele lui Maxim, Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, pp. 165-174.

prin virtuţile sale, de vreme ce acestea îi oferă „primirea [...] pe cât e cu putinţă a însuşirilor dumnezeieşti"[77].

Virtuţile, aşa cum am văzut, sunt moduri de actualizare a raţiunilor divine din lucruri, din Scripturi şi din firea umană. Dar cum prin toate aceste raţiuni este vestit Logosul, fiecare virtute practicată de om devine astfel o actualizare a prezenţei lui Hristos în el. „Lucrarea de integrare prin care omul slujeşte lui Dumnezeu este în acelaşi timp, după opinia lui Maxim, o Întrupare continuă a Logosului în umanitate, diferenţiind şi concretizând prezenţa divină după diversitatea creată a lumii create."[78]

Vita practica, deodată cu lepădarea de patimi, înseamnă şi împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. O temă obişnuită a literaturii neptice şi a isihasmului este ideea prezenţei lui Hristos, şi prin El a întregii Sfinte Treimi, în porunci. Sfântul Maxim a dezvoltat ideea în mai multe locuri din opera sa. El scrie:

> „Cuvântul lui Dumnezeu şi al Tatălui Se află tainic în fiecare dintre poruncile Sale; iar Dumnezeu şi Tatăl Se află întreg nedespărţit în întreg Cuvântul Său în chip firesc. Cel ce primeşte prin urmare porunca dumnezeiască şi o împlineşte primeşte pe Cuvântul lui Dumnezeu aflător în ea. Iar cel ce a

---

[77] *Epistola* 2, acelaşi loc. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica*, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, pp. 309-319, vorbeşte despre două etape ale îndumnezeirii, o îndumnezeire în sens larg şi una în sens restrâns: „Îndumnezeirea în sens larg începe de la botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcuş spiritual al omului, în care sunt active şi puterile lui, [...] înseamnă ridicarea omului până la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale; [...] îndumnezeirea în sens restrâns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire. Aceste două feluri de îndumnezeire se deosebesc, dar între ele există totuşi o continuitate ca între două etape ale aceluiaşi urcuş, deşi pentru trecerea de la prima etapă la a doua e necesar un salt, întrucât în prima etapă lucrează şi omul, dar în a doua, numai Dumnezeu".

[78] L. Thunberg, *op. cit.*, p. 108.

primit pe Cuvântul prin porunci a primit totodată prin El pe Tatăl Care Se află în El în chip firesc şi pe Duhul Sfânt Care Se află în El în chip firesc. Căci a zis: «Amin zic vouă, cel ce primeşte pe Cel ce-L voi trimite pe Mine mă primeşte; iar cel ce Mă primeşte pe Mine, primeşte pe Cel ce M-a trimis pe Mine» (Ioan 13,20). Aşadar cel ce a primit o poruncă şi a împlinit-o pe ea a primit tainic pe Sfânta Treime."[79]

Locul contemplaţiei în cadrul urcuşului duhovnicesc

Lucrarea practică, pe care o săvârşeşte omul, are, în viziunea lui Maxim, drept finalitate imediată *nepătimirea* (ἀπάθεια), care conduce în mod firesc la contemplaţie. Nepătimirea este fundamentul pe care se realizează adevărata *theoria*, indiferent dacă vizează raţiunile (λόγοι) făpturilor, ale Bibliei sau ale riturilor liturgice. Principiul contemplaţiei scripturistice este acelaşi cu al contemplaţiei cosmosului şi al Liturghiei. Mintea nepătimitoare trebuie să adune cu înţelepciune înţelesurile duhovniceşti din Sfânta Scriptură, conform apoftegmei pauline pe care am mai invocat-o atunci când am discutat despre înţelesul literalismului la Maxim, „litera ucide, iară duhul face viu" (II Cor. 3,6)[80].

---

[79] *Capita theologica et oeconomica* II, 71, PG 90, 1056D-1057A, trad. rom. D. Stăniloae, FR 2, 1999, p. 203. Aceeaşi idee la Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 190. Vezi şi *Capita theologica et oeconomica* II, 37, PG 90, 1141CD, trad. rom. pr. D. Stăniloae, FR 2, p. 193: „În cel ce se află pe treapta făptuirii, Cuvântul, îngroşându-se prin chipurile (modalităţile) virtuţii, Se face trup; în cel contemplativ însă, subţiindu-se prin cugetările duhovniceşti, Se face precum era la început, Dumnezeu-Cuvântul"; *Capita theologica et oeconomica* II, 58, 1149BC, p. 198: „Domnul e de faţă prin virtuţi în cel ce se află pe treapta făptuirii; iar de cel ce nu preţuieşte întru nimic virtutea e departe".

[80] *Thal.* 50, PG90, 468A, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 207: „Căci Dumnezeu a venit la noi făcându-Se om, pe lângă alte pricini tainice pe care nu le poate pătrunde nici o raţiune şi pentru ca să împlinească legea duhovniceşte, prin înlăturarea literei şi să înalţe şi să facă arătată puterea ei de viaţă făcătoare, depărtând partea care omoară; iar partea

Contemplaţia raţiunilor Sfintei Scripturi e temeiul metodelor exegetice ale Sfântului Maxim. Cel ce nu a ajuns să contemple duhovniceşte Sfânta Scriptură este departe, după el, de orice înţeles adevărat al ei. Pentru cel care este încă stăpânit de patimi, înţelegerea nu va putea trece dincolo de literă, umblând în întuneric: „Cel ce nu se opreşte la latura văzută a legii, ci pătrunzând pe căile minţii în fiecare din simbolurile văzute, află raţiunea divină (λόγον θεοτελῆ) perfectă, ascunsă în fiecare, în această raţiune găseşte pe Dumnezeu Însuşi (ἐν τῷ λογῳ τὸν θεὸν εὑρίσκει). Dibuind bine prin puterea minţii în materia prescripţiilor legii, ca într-o grămadă de lucruri amestecate, va afla undeva ascuns în carnea legii mărgăritarul-raţiune care scapă cu totul simţirii"[81].

În fiecare raţiune din creaţie sau din Scriptură stă ascuns în chip tainic Logosul, conform cu legea universală a întrupării în creaţie şi Scriptură, ce aşteaptă să fie descoperit de cei credincioşi. Contemplaţia naturală este înţeleasă deci de Sfântul Maxim în termenii unei adevărate comuniuni cu Hristos[82].

Contemplaţia, indiferent de obiectul său, nu e un scop în sine. Nu e decât o etapă în amplul proces de mediere şi de

---

legii care omoară este, după dumnezeiescul Apostol, litera, precum puterea de viaţă făcătoare a ei este duhul".

[81] *Thal.* 32, PG90, 372B, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 129.

[82] În afară de creaţie şi Sfânta Scriptură, omul mai poate contempla: 1. Raţiunile Providenţei şi ale Judecăţii (*cf. Thal.* 11, PG 90, 292C-293B, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, pp. 63-64; *Thal.* 54, PG 90, 517D, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 249; *Thal.* 63, PG90, 681C-685A, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, pp. 379-381); a se vedea şi cele cinci moduri ale contemplaţiei naturale (*Ambigua* 10, PG 91, 1133A-1137C, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, pp. 131-137). 2. Raţiunile din propria fire umană, cercetând şi conformându-se propriului λόγος fiinţial (*Thal.* 60, 625A, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 335; *Thal.* 32, PG90, 372C, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 130; mai poate, de asemenea, contempla şi celelalte făpturi raţionale, ca unele ce-şi au principiul existenţei tot în Hristos (*Thal. 60*, 625A, PG90, 625A, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 335).

transformare interioară a omului, care vizează şi conduce spre scopul mai general şi final totodată al omului şi al lumii, care e îndumnezeirea (θεώσις).

De la theoria *prin* theologia *spre* theosis

Spiritualitatea răsăriteană vede progresul duhovnicesc al omului constituit din trei etape mai generale: *lucrarea practică (πρᾶξις)* sau *făptuirea,* apoi *contemplaţia naturală* şi la sfârşit *teologia* sau *teologia mistică (μυστικῆ θεολογία)*[83], sau mai simplu: *praxis – theoria – theologia*[84]. Teologia ca proces gnoseologic urmează contemplaţiei şi este o etapă care aduce „cunoaşterea tainică şi adevărată a lucrurilor dumnezeieşti (θεολογίαν ἀληθὴς μυσταγωγία)"[85]. Este o cunoaştere nemijlocită a lui Dumnezeu-Treime.

Există în această cunoaştere a Sfintei Treimi două niveluri[86] sau „moduri generale ale teologiei"[87]. „Căci Scriptura ştie de o îndoită cunoştinţă a celor dumnezeieşti, una relativă şi constă numai în raţionament şi în înţelesuri, neavând simţirea experiată prin trăire a Celui cunoscut."[88] Acest mod de teologie este prelungirea contemplaţiei naturale, este sfârşitul ei. Este compus şi „descrie în chip măreţ prin afirmare din cele cauzate"[89]. Coincide, practic, cu *teologia catafatică* înţeleasă

---

[83] *Cf. Thal.* 25, PG90, 332C, 333C, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, pp. 96, 98 ş.a.

[84] Aceeaşi împărţire în trei etape se păstrează în importante tratate de spiritualitate, cum ar fi, de exemplu, cel al Părintelui Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica,* EIBMBOR, Bucureşti, 1992.

[85] *Thal.* 5, PG90, 280B, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 52.

[86] *Cf.* Jean-Claude Larchet, „La pensée de saint Maxime le Confesseur dans les «Questions à Thalassios»", *Le Messager orthodoxe,* 113, 1990, pp. 33-34.

[87] *Ambigua* 10, PG 91, 1165B, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, p. 163.

[88] *Thal.* 60, PG 90, 621C, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 332.

[89] *Ambigua* 10, PG 91, 1165B, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, p. 163.

ca sfârşit al contemplaţiei naturale. Este o „cunoştinţă prin analogie, scoasă din contemplarea lucrurilor"[90], „raţionament despre Dumnezeu"[91], cunoaştere simbolică[92], cunoaştere „în parte" (I Cor. 13,9-10). Se realizează prin harul lui Dumnezeu, dar apelează şi la puterile naturale ale omului, în special la raţiune (λόγος), facultatea cunoaşterii analitice[93].

Teologia mistică propriu-zisă depăşeşte teologia catafatică. Este un mod de teologie „simplu şi necauzat care, prin tăcere, afirmă cu adevărat dumnezeirea prin singura şi totala negaţie şi lauda cuvenită transcendenţei ei"[94], ce coincide cu teologia apofatică. Ea „constă numai în experienţa trăită, fiind în afară de raţionament şi de înţelesuri şi procurând toată simţirea Celui cunoscut, prin participarea la El după har"[95]. Ea nu mai este vorbire despre Dumnezeu, ci este chiar vedere a lui Dumnezeu, participare directă la Dumnezeu prin energiile Sale necreate. Doar mintea are puterea de a simţi atunci această prezenţă a lui Dumnezeu. „Mintea trebuie să fie atunci golită de toată ideea şi de toată cunoştinţa, ca să vadă fără ochi pe Dumnezeu Cuvântul Cel adevărat, ştiind limpede că în privinţa lui Dumnezeu sunt mai adevărate negaţiunile prin depăşire, care vestesc realitatea pozitivă prin negarea totală a celor ce sunt."[96]

Teologia mistică nu este o cunoaştere fiinţială a Sfintei Treimi „întrucât fericita şi sfânta dumnezeire este după fiinţă supranegrăită şi supranecunoscută şi infinit mai presus de toată infinitatea, nelăsând celor de după ea nici urma cea mai subţire de cuprindere şi nedând vreuneia din existenţe nici

---

[90] *Thal.* 60, PG 90, 624A, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 333.

[91] *Ibidem.*

[92] *Cf. Ambigua* 10, PG 91, 1165B, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, p. 163.

[93] *Cf. Thal.* 60, 621C-624B, pp. 332-333.

[94] *Ambigua* 10, PG 91, 1165B, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, p. 163.

[95] *Thal.* 60, PG 90, 621C, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 332.

[96] *Thal.* 25, PG 90, 333CD, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 98.

o idee de cum sau în ce măsură este tot ea şi unime, şi treime. Căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înţeles de cele mărginite"[97].

Simbolul teologiei mistice este lumina[98]. Dumnezeu, Care este prin negaţie dincolo de toate cele raţionabile, Se descoperă totuşi nu ca întuneric, ci ca lumină, Sfântul Maxim anticipând categoric aici teologia Sfântului Grigorie Palama din secolul al XIV-lea:

> „Dumnezeu, Care este cu adevărat lumină după fiinţă, Se face cu adevărat lumină în cei ce umblă în el prin virtuţi. [...] Dacă aşadar ne aflăm prin virtute şi cunoştinţă în Dumnezeu, adică în lumină şi Dumnezeu aflându-Se ca lumină în noi, se află în lumină. Căci Dumnezeu Care este lumina prin fire Se află în noi care suntem lumină prin imitare, precum se află modelul în chipul ce-i făcut după El."[99]

Apofatismul nu înseamnă doar golire, în sens negativ, ci înseamnă experienţa trăită prin participare a iubirii lui Dumnezeu ca lumină; înseamnă unire cu Dumnezeu în curăţia inimii. Este o cunoaştere a lui Dumnezeu realizată exclusiv prin harul divin, puterile naturale ale omului fiind depăşite, deşi mintea e cea care primeşte în primul rând harul.

Teologia şi gnoza experimentală, ca rezultat al unui întreg efort spiritual uman, desfăşurat, în mai multe etape, poartă premisele stării de desăvârşire a omului, care e înţeleasă de Maxim ca îndumnezeire (θέωσις)[100].

---

[97] *Ambigua* 10, PG 91, 1165B, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, p. 163.

[98] *Cf. Ibidem.*

[99] *Cf. Thal.* 8, PG 90, 285A, trad. rom. D. Stăniloae, FR 3, p. 57. Despre Sfântul Maxim ca precursor al teologiei energiilor divine în sensul isihast, a se vedea monografia lui Jean-Claude Larchet, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, Cerf, 2010, şi David Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004 [*Metafizica energiilor necreate şi schisma Bisericii*, trad. de Dragoş Dâscă şi protos. dr. Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010].

[100] *Quaestiones et dubia* 73, CCSG 10, p. 56: „Cred că cei curăţiţi din popor, de la poalele muntelui, îi închipuie pe cei ce au lucrarea practică,

În această situaţie, adevărata interpretare a Scripturii, înţeleasă ca *theoria* (vedere şi contemplaţie), apare doar ca o etapă în acest grandios proiect gradual de cunoaştere şi de pnevmatizare a omului, care include întregul cosmos, ce va fi recapitulat, asimilat şi îndumnezeit prin om. Proiectul hermeneuticii textuale maximiene depăşeşte cu mult ambiţiile similare ale altor autori din Antichitatea târzie, care vizau doar o citire literală sau spirituală a unor cărţi. Scripturile devin la Sfântul Maxim toposul unei comuniuni cu Logosul Întrupat[101], Care Se oferă pe Sine iconomic şi în această formă mai groasă, dar la fel de reală şi de intensă ca şi în persoana istorică a lui Iisus Hristos.

III. *Quaestiones et dubia*

Istoria unei colecţii de întrebări şi răspunsuri

Textul de faţă, intitulat *Quaestiones et dubia* [CPG 7689], spre deosebire de alte lucrări maximiene, a avut o poveste mai complicată. El este datat şi considerat printre lucrările timpurii ale Mărturisitorului, anterioare anului 633, an în care Patriarhul Serghie publica *Psephos*, prin care se interzicea orice discuţie cu privire la numărul energiilor sau lucrărilor lui Hristos[102]. *Quaestiones et dubia* [*QuD*] este una dintre lucrările

---

cei şaptezeci de bătrâni sunt cei care au ajuns la contemplarea naturală, cei din jurul lui Aaron urmează teologia, iar cei ca Moise sunt cei care prin [cunoaşterea] apofatică şi prin necunoaşterea [dumnezeiască] sunt uniţi cu Dumnezeu". Vezi pe larg legătura dintre *theologia* şi *theosis* la Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, pp. 512-518.

[101] Actul de interpretare este pentru Maxim un act sinergic, teandric.

[102] Hans Urs Von Balthasar, *Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor* (Freiburger Theologische Studien, Heft 61), Freiburg im Brisgau, 1941, pp. 149-156, a propus ca unul din criteriile de datare a scrierilor Sfântului Maxim să fie cel privitor la conţinutul şi referinţele hristologice, anul 634 fiind unul de răscruce în această privinţă.

care nu face referiri textuale la problemele hristologice dezbătute după anul 634 în care Sfântul Maxim a fost unul dintre actorii principali. De asemenea, lucrarea este anterioară altor lucrări capitale ale Sfântului, cum ar fi *Quaestiones ad Thalassium*, datată 630-633, şi *Ambigua ad Johannem*, datată 628-630.

Datarea lucrării, consacrată până în momentul de faţă, este perioada anilor 624-626, timp în care Sfântul Maxim se afla în mănăstirea din Chrysopolis[103]. Descoperirea manuscrisului *Vaticanus gr. 1703*, care a stat la baza ediţiei critice a lui José H. Declerck din 1982, nu a schimbat această presupoziţie.

Prima ediţie, devenită de acum clasică, a textului în cauză este cea a dominicanului François Combefis din 1675[104], care a fost reluată integral, în 1865, de abatele J.-P. Migne în *Patrologia Graeca*, t. 90, coll. 785-856. Această ediţie cuprindea 79 de întrebări şi răspunsuri, întrebările fiind solicitări exegetice privind unele texte scripturistice sau patristice mai dificile. Dimensiunile reduse, de foarte multe ori succinte, ale răspunsurilor, au făcut să susţină ipoteza cercetătorilor de a considera această lucrare ca fiind una de tinereţe a sfântului. De asemenea, în privinţa conţinutului, lipsesc unele

---

[103] Prima încercare de datare provine de la savantul rus S.L. Epifanovič, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovědnika*, Kiev, 1917, p. VII, *apud* J. Declerck, *Introduction*, în vol. *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* (Corpus Christianorum Series Graeca 10), Brepols – Turnhout, 1982, p. XV. Această dată este păstrată şi de Polycarp Sherwood în cronologia pe care a publicat-o privitor la operele Sfântului Maxim, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana 30), Roma, 1952, p. 26.

[104] François Combefis, *S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, operum tomus primus ex probatissimis quaeque mss. codicibus, Regiis, Card. Mazarini, Seguierianis, Vaticanis, Barberinis, Magni Ducis Florentinis, Venetis, etc., eruta, nova Versione subacta, Notisque illustrata*, Parisiis, 1675, pp. 300-334. Despre F. Combefis şi ediţia sa a operelor Sfântului Maxim, vezi Bart Janssens, „François Combefis and the Edition of Maximus the Confessor's Complete Works", *Analecta Bollandiana*, 119, 2001, pp. 357-362.

idei teologice care apar în exegezele mult mai complexe din *Quaestiones ad Thalassium* şi *Ambigua ad Iohannem*, pe când alte scurte răspunsuri din *Quaestiones et dubia* sunt reluate mai târziu mult mai pe larg[105].

Genul literar al lucrării este cel numit ἐρωταποκρίσεις, al întrebărilor şi răspunsurilor, gen des întâlnit în Antichitatea târzie şi în literatura bizantină[106]. Acest gen avea mare valoare pedagogică şi formativă, în special în mediile monahale. De asemenea, opera nu are un destinatar special şi nici nu e consemnată solicitarea unei persoane anume pentru a răspunde la toate problemele puse, cum e cazul altor lucrări maximiene, care sunt scrise, de exemplu, *ad Thalassium*, *ad Theopemptum*, *ad Iohannem* sau *ad Thomam*. Ele sunt probleme puse fie de Maxim însuşi, de unii confrați de mănăstire sau

---

[105] De exemplu, tema Schimbării la Față a lui Hristos, explicată în întrebările 191 şi 192, apare reluată pe larg, în aceleaşi cadre exegetice în *Ambigua ad Iohannem* 10, 17, PG91, 1125D-1128D, PSB 80, pp. 125-126; *Ambigua ad Iohannem* 10, 31a-31i, PG 91, 1160B-1169B, PSB 80, pp. 158-166; *Capita theologica et oeconomica* II, 13-16, PG 90, FR 2, 2009, pp. 156-157. La fel, interpretarea Psalmului 21, 7, pe care o face în întrebarea 157, va fi dezvoltată de Sfântul Maxim în *Răspunsuri către Talasie* 64.

[106] Vezi pentru aceasta, G. Bardy, „La littérature patristique des *Quaestiones et Responsiones* sur l'Écriture sainte", în *Revue biblique*, 41, 1932, pp. 210-236, 341-369, 515-537; 42, 1933, pp. 328-352; H. Dörries, art. „Erotapokriseis", în *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. 6, coll. 347-370; W. Hörandner, art. „Erotapokriseis", în *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. 2, Tübingen, 1994, col. 1418; Yannis Papadoyannakis, „Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis", în vol. Scott Fitzgerald Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate Publishing, 2006, pp. 91-106. Pentru cazul special al Sfântului Maxim şi nu doar, despre *erotapokriseis* ca gen literar şi despre alte lucrări asemănătoare din epocă (Apophtegmata patrum, Ioan Cassian, Vasile cel Mare, Varsanufie şi Ioan, Anastasie Sinaitul) vezi Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the „Quaestiones ad Thalassium"* (Christianity and Judaism in Antiquity 7), Notre Dame (Indiana), 1991, pp. 28-94.

chiar din unele corespondențe[107]. Cu siguranță, sunt mai mulți destinatari ai răspunsurilor. Interpretările pe care le face Sfântul Maxim aici sunt de cele mai multe ori alegorice şi anagogice, mai rar literale. De asemenea, el prezintă de multe ori etimologii, aritmologii sau tipologii, interpretări ale numelor proprii, uneori pornind de la înțelesul ebraic sau grecesc al numelui, fără să-l menționeze.

Ediția Combefis a început să fie pusă la îndoială mai întâi datorită savantului rus S.L. Epifanovič, care în lucrarea sa din 1917[108] completează, bazat pe manuscrisul *Dresdensis A 187* datând din sec. al XVI-lea, unele răspunsuri incomplete din ediția Combefis (qu. 68, 69, 70) şi de asemenea publică sfârşitul inedit al întrebării 79 care se păstra incomplet. Cartea lui Epifanovič fiind puțin cunoscută în Occident, nu a trezit un interes major pentru savanți[109].

Cea mai importantă descoperire, care va sta la baza ediției critice a lui José H. Declerck, este descoperirea manuscrisului *Vaticanus gr. 1703* de către C. Giannelli. Acesta, lucrând la catalogul manuscriselor greceşti, cu nr. 1684-1744, din Biblioteca Vaticană[110], a descoperit că manuscrisul menționat,

---

[107] Există epistole datate anterior *QuD*, cum ar fi *Epistolele* 5, 22, 42, 6, 2, 3, 4, 10, *cf.* P. Sherwood, *op. cit.*, pp. 25-26, însă e absolut sigur că Sfântul Maxim a avut o corespondență mult mai amplă decât ceea ce s-a păstat până astăzi.

[108] S.L. Epifanovič, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovědnika*, Kiev, 1917.

[109] Contribuția de excepție a patrologului S.L. Epifanovič, decedat prematur în 1918, a fost reevaluată abia recent într-o disertație doctorală, nepublicată încă, de către Bram Roosen, *Epifanovitch Revisited. (Pseudo) Maximi Confessoris Opuscula Varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Leuven, 2001. Să remarcăm şi recenta traducere românească a celuilalt opuscul al lui S.L. Epifanovič, *Prebodobnyj Maksim Ispovědnik i vizantijskoe bogoslovie*, Kiev, 1915, reed. Farnborough, 1971: S.L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi teologia bizantină*, trad. pr. Marcel Corja, Evanghelismos, Bucureşti, 2009.

[110] C. Gianelli, *Codices Vaticani graeci. Codices 1684-1744* (Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti), In Bybliotheca Vaticana, 1961.

al cărui început era distrus, conținea 195 de întrebări şi răspunsuri, caracterizate în special prin exegeza lor anagogică[111]. Chiar identificarea autorului textelor era problematică din cauza distrugerii parțiale a manuscrisului. După câteva cercetări, el constată că 44 (de fapt 47) de întrebări conținute de *Vaticanus gr. 1703* se regăseau în *Quaestiones et dubia* ale Sfântului Maxim, publicată de F. Combefis. Astfel, C. Giannelli va intui că textul descoperit poate sta la baza unei *editio maior* a *Quaestiones et dubia* şi a susținut această idee în cadrul celui de-al IX-lea Congres Internațional de Studii Bizantine, desfăşurat în 1953 la Tesalonic[112].

Pregătirea unei ediții critice de calitate s-a făcut mult mai târziu, de către José H. Declerck. Ea a fost anunțată în cadrul Simpozionului dedicat Sfântului Maxim Mărturisitorul în 1980[113] şi a fost publicată în 1982, ca al 10-lea volum al seriei greceşti a colecției *Corpus Christianorum*[114], după ce ediția a făcut mai întâi obiectul unei teze de doctorat la Leuven, scrisă în flamandă, sub îndrumarea lui Carl Laga[115]. Cercetarea întregii tradiții manuscrise l-a condus pe editor la evidențierea a

---

[111] *Cf.* J. Declerck, *Introduction*, în *op. cit.*, p. VIII.

[112] C. Gianelli, „Una *editio maior* delle *Quaestiones et Dubia* di S. Massimo il Confessore?", în S. Kuriakidès, A. Xuggopoulos, P. Zepos (eds.), *Πεπραγμένα τοῦ θ' Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 12-19 Ἀπριλίου 1953*, vol. II, Atena, 1956, pp. 100-111, articol reluat în volumul C. Gianelli, *Scripta minora* (Studi bizantini e neoellenici 10), 1963, pp. 215-224.

[113] José H. Declerck, „La tradition des *Quaestiones et dubia* de S. Maxime le Confesseur", în vol. Felix Heinzer, Christoph Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Éditions Universitaires, Fribourg, 1982, pp. 85-96.

[114] *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia edidit José H. Declerck* (Corpus Christianorum Series Graeca 10), Leuven University Press, Brepols - Turnhout, 1982, CCLIII+255 p.

[115] José H. Declerck, *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia. Tekstkritische uitgave met authenticiteitskritiek*, Leuven, 1980.

patru recenzii deosebite. Prima şi cea mai importantă este cea din *Vaticanus gr. 1703*. Este de altfel şi cel mai vechi manuscris păstrat, din secolul X, probabil cel mai apropiat de arhetipul original. El a stat la baza noii ediții, prin faptul că primele 195 de întrebări din numerotarea finală a sa sunt preluate în ordinea în care se găsesc în el.

Urmează apoi ceea ce Declerck numeşte selecția I[116]. Este vorba de o a doua recenzie care conține 83 de întrebări. Această selecție se suprapune în mare parte cu ediția Combefis. Față de întrebările din *Vaticanus gr. 1703*, ea conține 31 de întrebări noi. Selecția II conține 27 de întrebări şi este realizată pe baza manuscriselor *Ambrosianus H 22 sup.* (sec. XVI), *Vaticanus gr. 435* şi *Parisinus, suppl. gr. 256*. Dintre acestea, 7 întrebări nu se regăsesc în recenziile anterioare.

Selecția III conține 26 de întrebări şi este realizată pe baza unui singur manuscris, *Vindobonensis philologicus gr. 149*, dar dintre acestea una singură este inedită față de cele din recenziile anterioare.

În final, ediția critică conține 239 de întrebări, față de 79, câte avea ediția Combefis, diferența fiind de 160 de întrebări inedite. Putem să spunem că noua ediție a revizuit complet textul, făcând dintr-o lucrare destul de nesemnificativă pentru opera Sfântului Maxim, una de maximă importanță.

În ceea ce priveşte problema autenticității, există puține rezerve. În cea mai mare parte, critica a acceptat drept autentice

---

[116] Aceasta a fost realizată pe baza manuscriselor: *Bellunensis, Bibliothecae Seminarii, 8* (sec. XV/XVI), *Bucurestiensis, Bibliothecae Academiae Dacoromanae, gr. 691* (sec. XVIII), *Coislinianus 267* (sec. XII), *Coislinianus 380* (sec. XII), *Dresdensis A 187* (sec. XVI), *Genevensis, Bibliothecae publicae et universitatis, gr. 32* (sec. XIV), *Monacensis gr. 277* (sec. XV), *Parisinus gr. 174* (sec. X/XI), *Parisinus gr. 1277* (sec. XIII), *Parisinus, supplementum graecum 256* (sec. XIV), *Scorialensis Y.III.3* (sec. X/XI), *Scorialensis Ω.IV.18* (sec. XV), *Sinaiticus gr. 1609* (sec. XV), *Taurinensis c.II.15* (sec. XVI), *Vaticanus gr. 435* (sec. XIII), *Vaticanus gr. 1744* (sec. XV), *Vaticanus gr. 2020* (sec. X), *Vaticanus gr. 2064* (sec. XII).

întrebările şi răspunsurile din colecţie, în ansamblu. Legăturile textuale directe cu scrierile mult mai cunoscute ale Sfântului Maxim, precum *Mystagogia* sau *Quaestiones ad Thalasium*, conferă suficientă credibilitate privind autenticitatea maximiană a acestor întrebări şi răspunsuri[117]. Unele rezerve au fost ridicate doar în privinţa unor întrebări particulare, cum ar fi *QuD*. I, 69 – I, 71 din selecţia I, care păreau opera unui interpolator de mai târziu. Cercetătorii care au studiat scrierile şi teologia Sfântului Maxim, după apariţia ediţiei Declerck, au folosit-o drept normativă, fapt neîntâmplat cu o altă operă descoperită recent, *Vita Virginis*[118], asupra autenticităţii căreia există încă mari rezerve şi nici nu este receptată ca atare de cei ce studiază opera sfântului.

În ceea ce priveşte traducerile anterioare ale *QuD*, trebuie să menţionăm că ea este deja disponibilă în limba franceză în traducerea lui Emmanuel Ponsoye, prefaţată de Jean-

---

[117] De exemplu, începutul întrebării 116, unde tâlcuieşte viziunea roţilor lui Iezechiel, se regăseşte dezvoltat în *Mystagogia* 2, iar tâlcuirea hristologică la Ps. 21, 7 din *QuD* 157 este reluată pe larg şi detaliată în *Quaestiones ad Thalasium* 64. De asemenea, comentariul la un text al Sfântului Grigorie de Nazianz („De aceea, unimea mişcându-se de la obârşie la doime se opreşte în Treime", *Or. XXIX*, 2), care apare în întrebarea 105, în jurul cărora se conturează teologia trinitară maximiană, este reluat şi dezvoltat în *Ambigua ad Thomam 1*, PG 91, 1033D-1036C, CCSG 48, pp. 6-7 [trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, pp. 46-47] şi *Ambigua ad Iohannem* 23, PG 91, 1260BC-1261A [trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, pp. 227-230].

[118] Michel Van Esbroeck, *Maxime le Confesseur: Vie de la Vierge* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 478-479, Scriptores Iberici 21-22), Louvain, 1986. Lucrarea a fost tradusă în limba română de diac. Ioan I. Ică jr., în vol. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Viaţa Maicii Domnului*, Editura Deisis, Sibiu, 1999. Despre problemele puse de acest text, vezi postfaţa editorului, diac. Ioan I. Ică jr., „O biografie doxologică a Fecioarei Maria în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul?", în *op. cit.*, pp. 143-158, şi, mai recent, studiul lui Stephen J. Shoemaker, „The Georgian *Life of the Virgin* attributed to Maximus Confessor: its Authenticity (?) and Importance", *Scrinium*, II, 2006, pp. 307-328.

Claude Larchet[119], şi în engleză, în traducerea Despinei Denise Prassas, susținută ca teză de doctorat la Catholic University of America din Washington[120], publicată foarte recent în volum[121]. Este disponibilă, de asemenea, o traducere neogreacă[122], a lui I. Sakalis, şi una foarte recentă în limba rusă[123], editată de Grigory Benevich. Toate aceste traduceri folosesc textul ediției critice ca text de bază.

În limba română, prima traducere de până acum este cea a Părintelui Dumitru Stăniloae, intitulată *Întrebări şi răspunsuri*[124], care a fost făcută după textul editat de F. Combefis, existent în PG, singurul disponibil la data traducerii sale,

---

[119] Saint Maxime le Confesseur, *Questions et difficultés*, introduction par Jean-Claude Larchet, trad. par Emmanuel Ponsoye (col. Sagesses chrétiennes), Paris, 1999.

[120] Despina Denise Prassas, *St. Maximos the Confessor's Questions and Doubts: Translation and Commentary*, Ph.D. Thesis, The Catholic University of America, Washington, D.C., 2003.

[121] *St. Maximus the Confessor's Questions and Doubts*, transl. by Despina D. Prassas, Northern Illinois University Press, 2010.

[122] I. Sakalis, în *Ἐρωταποκρίσεις* (Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14A), Θεσσαλονίκη, 1992.

[123] Прп. Максим Исповедник, *Разъяснение некоторых трудностей в Священном Писании, писаниях святых отцов и других вопросов и недоумений*, Издание подготовили Г.И. Беневич и Л.А. Черногаева, Москва, Святая гора Афон, 2010.

[124] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi*, vol. II, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 209-252; reeditată în ultima ediție la Ed. Humanitas, Bucureşti, ed. a III-a, Bucureşti: Humanitas, 1999, p. 206-246. De menționat că părintele Dumitru Stăniloae a fost primul care a inclus acest text în ediția sa a *Filocaliei*; *cf.* şi Vassa Conticello, Elia Citterio, „La Philocalie et ses versions", în C.G. Conticello, V. Conticello (ed.), *La théologie byzantine et sa tradition, II (XIII-XIX s.)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002, pp. 1006-1007. Părintele Stăniloae n-a mai revenit se pare niciodată asupra traducerii, ea reeditându-se până azi în ediția destul de grăbită de presiunea istoriei pe care a reuşit să o publice atunci.

în 1947, astfel încât ediția de față, foarte necesară, vine să completeze şi să rotunjească bibliografia românească maximiană care, în zona traducerilor, e deja una dintre cele mai complete din lume[125].

Teme teologice atinse în Quaestiones et dubia

Nu există în această colecție de întrebări şi răspunsuri o agendă sistematică a unor teme teologice pe care Sfântul Maxim să le cerceteze. E foarte posibil ca întrebările să fi fost puse de mai mulți corespondenți, de unde şi inegalitatea răspunsurilor. Foarte important însă este faptul că aceste mici texte se înscriu în metoda ascetico-mistică de interpretare practicată de Sfântul Maxim, aflându-se într-o viziune comună şi cu restul operei sale. Coeziunea internă a operei Sfântului Maxim e dată de conținutul şi concepția sa teologică unitară şi mai puțin de alte aspecte formale. Unele din răspunsuri atrag totuşi atenția în mod mai deosebit.

În *Întrebarea 19*, Sfântul Maxim este chestionat direct asupra faptului dacă Sfântul Grigorie de Nyssa, în opera sa, a susținut apocatastaza origenistă (ἀποκατάστασιν πάντων), înțeleasă ca restaurare şi mântuire a întregii făpturi în momentul Judecății Universale. E singura referință în această lucrare la teza origenistă, condamnată deja la Sinodul al V-lea Ecumenic. Întrebarea pune în discuție în ce măsură Sfântul Grigorie de Nyssa împărtăşea această eroare prin faptul că în câteva

[125] Se pare totuşi că cel mai mult a fost tradus Sfântul Maxim în georgiană, unde există trei corpusuri diferite, în diverse perioade istorice, începând cu cel al Sfântului Eftimie Athonitul (sec. X-XI). Tradiția georgiană este foarte legată de memoria Sfântului Maxim. După ultimele cercetări arheologice şi antropologice, ale căror rezultate au fost deja făcute publice de către Arhiepiscopul Ştefan Kalaijashvili de Tsageri şi Lentekhi la ultimul Simpozion dedicat Sfântului la Tbilisi, în luna octombrie 2011, se pare că a fost descoperit chiar trupul necunoscut până acum al Sfântului Maxim. Singurele moaşte cunoscute până acum erau cele de la Mănăstirea Sf. Pavel din Muntele Athos (mâna tăiată).

dintre lucrările sale există anumite formulări interpretabile în acest sens. Unii dintre exegeții moderni au afirmat răspicat şi fără o judecată atentă şi contextuală a scrierilor sale că şi Sfântul Maxim, alături de predecesorul său, Sfântul Grigorie de Nyssa, a fost, fără nici o îndoială, susținător al apocatastazei origeniene[126]. Această opinie a fost ferm criticată şi respinsă de comentatorii mai noi. Exegeza contemporană a arătat că o astfel de interpretare nu se poate găsi în textele Mărturisitorului şi, mai mult, au fost respinse şi criticile potrivit cărora gândirea Sfântului Maxim ar fi suferit o evoluție sau metamorfoză în timp, trecând de la o perioadă de masivă influență origeniană (inclusiv în problema apocatastazei), la una ulterioară de respingere[127]. În răspunsul său la întrebarea pusă,

---

[126] Vezi pentru aceasta E. Michaud, „Saint Maxime et la doctrine de l'apocatastase", în *Revue internationale de théologie*, 10, 1902, p. 257; V. Grumel, „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur", în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 1, 1926, col. 457; M. Viller, „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d'Évagre le Pontique", în *Revue d'ascétique et de mystique*, II, 1930, p. 259, precum şi poziția apropiată a lui Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, 1961, p. 358.

[127] Prima şi cea mai importantă lucrare, care a arătat clar că Sfântul Maxim profesează o respingere evidentă a tezelor origeniste, în special în *Ambigua*, este cea a lui Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism* (Studia Anselmiana 36), Herder, Roma, 1955. Pentru critica actuală a subiectului, a se vedea Brian Daley, „Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor", în F. Heinzer, C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre, 1980*, Fribourg, 1982, pp. 309-339; pr. Dumitru Stăniloae, „Introducerea traducătorului", în vol. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, pp. 5-42; P. Sherwood, „Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ", în *Berichte zum XI internationalen Byzantisten-Kongress München 1958*, III, 1, Munich, 1958, pp. 1-27; Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, pp. 652-662; *idem*, „Introduction", în vol. Saint Maxime le Confesseur, *Questions et difficultés*, Cerf, Paris, 1999, pp. 18-21; Frederick W. Norris, „Universal salvation in Origen and Maximus", în vol. Nigel M. de S. Cameron (ed.),

Maxim se delimitează de poziția neclară a Sfântului Grigorie de Nyssa[128], dând un răspuns din perspectiva credinței Bisericii, care cunoaşte trei restaurări, eliberându-l pe marele său predecesor de suspiciunea ereziei. O restaurare este a fiecăruia prin virtute, a doua are în vedere învierea de obşte, iar a treia este restaurarea puterilor sufleteşti ale fiecărui om prin care acesta Îl poate cunoaşte apoi pe Dumnezeu, împlinindu-se astfel proiectul inițial al lui Dumnezeu cu privire la om şi lume, îndumnezeirea (θέωσις). Starea de îndumnezeire corespunde scopului pentru care era destinată lumea, deşi a intervenit păcatul lui Adam, ca accident. Sfântul Maxim Mărturisitorul sugerează că, în viziunea lui, restaurarea finală se referă la împlinirea proiectului inițial al îndumnezeirii omului şi cosmosului ce se va putea realiza printr-o supra-cunoaştere mistică

Universalism and the Doctrine of Hell. Papers presented at the Fourth Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1991, Paternoster Press & Baker Book House, 1992, pp. 35-72; Edward Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confesssor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*, Dissertation.com, Boca Raton, Florida, 2005; Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, 2004, pp. 734-737; *idem*, „Introduzione", în vol. Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 55-60. Un studiu recent, care reia problematica, este al lui Klaus Heinrich Neuhoff, „«Bunte» Eschatologie?: Zu Eugene Michauds Verständnis der Allerlösung bei Maximos dem Bekenner", în *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 99, 2009, no. 3, pp. 170-205.

[128] Despre relația lui Grigorie de Nyssa cu origenismul şi problemele puse de aceasta a se vedea monumentala ediție italiană a dialogului *Despre suflet şi înviere*, produsă de Ilaria Ramelli, *Gregorio di Nissa, Sull'anima e la resurrezione*, Bompiani, Milano, 2007, 1352 p., cu o bibliografie aproape exhaustivă a subiectului (care omite totuşi în mod surprinzător această apărare pe care o face Maxim episcopului Nyssei), dar şi studiile aceleiaşi savante, Ilaria Ramelli, „Nota sulla continuità della dottrina dell'apocatastasi in Gregorio di Nissa dal *De anima et resurrectione* all' *In illud: tunc et ipse Filius*", în *Archaeus*, X (2006), fasc. 1-2, pp. 105-145; *idem*, „Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", în *Vigiliae Christianae*, 61 (2007), pp. 313-356.

(ἐπιγνώσει), dar al lui Dumnezeu. Însă aceasta nu se poate realiza nicidecum fără libertatea absolută a făpturilor.

La *Întrebarea 28*, Sfântul Maxim este rugat să facă o interpretare a versetului din Exodul 21,22-23[129], în care se vorbeşte despre pedeapsa pentru cel care loveşte o femeie însărcinată şi aceasta pierde pruncul: Cum trebuie înțeleasă diferența dintre copilul complet format şi cel incomplet format? Interpretarea acestei distincții este fundamentală pentru embriologia biblică şi patristică, de o evidentă actualitate în căutarea unui răspuns ortodox la una dintre problemele fundamentale ale bioeticii actuale. Care este statutul antropologic al embrionului? Care este momentul animării lui?

Deşi comentariul Sfântului Maxim nu este foarte aprofundat, el trebuie totuşi discutat în ansamblul viziunii sale antropologice. Textul scripturistic tâlcuit aici este de altfel destul de dificil şi controversat, mai ales în privința referirii lui la acceptarea sau neacceptarea avortului, chiar şi atunci când este involuntar. Interpretarea talmudică, bazată şi pe această referință biblică, priveşte cu mai multă îngăduință avortul în prima perioadă de viață a fătului, până la 40 de zile, când se consideră că fătul nu e pe deplin format[130]. O linie asemănătoare găsim deja de la Aristotel, dar şi mai târziu, în teologia scolastică. Toma d'Aquino va susține, pe fondul ocultării conceptului de persoană sau ipostas uman[131] în antropologia sa, o stranie „embriologie pluralistă"[132], vorbind

---

[129] Doar textul Septuagintei face această distincție.

[130] Vezi art. „Avort", în G. Wigoder (ed.), *Enciclopedia iudaismului*, Hasefer, Bucureşti, 2006, p. 77.

[131] *Cf.* François Brune, „La réduction de la personne à l'être dans la pensée de Saint Augustin et dans la scolastique", în Patric Ranson (éd.), *Saint Augustin. Dossier H, L'Age d'homme*, pp. 262-281. Pentru scolastică, distincția fundamentală în om nu mai este cea dintre natură şi persoană, ca la Părinții greci, ci omul e redus la natura alcătuită din trup şi suflet, ceea ce face ca o serie de însuşiri ale ipostasului să fie preluate de suflet.

[132] *Cf.* M. Van Der Lugt, „L'animation de l'embrion humain dans la pensée médievale", în L. Brisson, M.- H. Congourdeau et J.-L. Solère (éd.),

despre sufletele vegetativ, senzitiv şi intelectiv, inserate de Dumnezeu în trei stadii diferite de dezvoltare embrionară, şi nu atât ca puteri ale unuia şi aceluiaşi suflet[133].

Prima parte a exegezei este literală: „De vreme ce uciderea este a trupului - căci sufletul nu poate fi nicidecum ucis, fiind nemuritor - pentru aceasta, acel *încă nealcătuit* la forma omenească (εἰς ἀνθρωπείαν μορφήν) nu atrage după sine vreo primejduire decât numai o mică despăgubire, dar dacă chipul omenesc a ajuns la desăvârşire, pe bună dreptate [se consideră] că unul ca acesta a săvârşit uciderea unui om desăvârşit". Deşi ar părea că Sfântul Maxim se apropie de Toma în acest fragment, totuşi el nu susține teoria acestuia *avant la lettre*. Pentru el, sensul literal al textului nu este aici decât un pretext pentru o interpretare alegorică mai profundă, contextul întrebării fiind mai degrabă unul duhovnicesc decât unul dogmatic. De fapt, el nu face decât să parafrazeze textul biblic, reluând distincția pe care o face autorul biblic între fătul neformat şi cel format, înțelese ca două stadii de dezvoltare ale embrionului. El nu leagă această distincție însă de existența sau neexistența sufletului. Începutul tâlcuirii sugerează chiar faptul că avortul involuntar din prima perioadă

L'embryon, formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38), Éditions Vrin, Paris, 2008, p. 247. Vezi Toma d'Aquino, *Summa theologica*, I a, qu. 118, trad. A. Baumgarten *et alii*, Polirom, Iaşi, 2009, pp. 940-945.

[133] Recent, Umberto Eco a sesizat, într-un cadru academic, contradicția nefirească din teologia catolică actuală, între interdicția avortului până la 40 de zile şi teoria tomistă a animării depline la 40 de zile, nevăzând o rezolvare doctrinară a problemei, nemulțumit fiind în acelaşi timp de soluția etică. Vezi Carlo Maria Martini, Umberto Eco, *În ce cred cei care nu cred?* (art. *Când începe viața umană?*), Polirom, Iaşi, 2011², pp. 27-35; Umberto Eco, *Cum ne construim dușmanul* (art. *Embrionii afară din Paradis*), Polirom, 2011, pp. 95-104. Cu siguranță poziția celebrului profesor italian ar fi fost alta, dacă ar fi cunoscut şi abordarea Părinților greci, şi mai ales pe cea a Sfântului Maxim.

de dezvoltare a fătului e o „ucidere a trupului", nu pentru că nu ar avea suflet atunci, ci pentru că sufletul nu poate fi ucis[134]. Concepția antropologică a Sfântului Maxim susține coexistența sufletului şi trupului din momentul zămislirii tocmai pentru că sufletul şi trupul alcătuiesc împreună natura umană compusă şi nu există vreo preexistență a unuia față de celălalt[135]. El va dezvolta această teză în timpul disputelor hristologice, dar şi în respingerile antiorigeniste din *Ambigua*. Fundamentul teoriei coexistenței inițiale a sufletului şi trupului este la Sfântul Maxim tocmai Întruparea, căci Hristos Se face om deplin (trup şi suflet, fără a lua şi ipostas uman) chiar din momentul zămislirii[136]. De altfel, antropologia Sfântului

---

[134] *Cf.* Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Marinela Bojin, Editura Sophia, Bucureşti, 2003, pp. 125-132.

[135] Teoria creaționistă cu privire la originea sufletului, strict tomistă, aşa cum e prezentă încă în manualele de dogmatică ortodoxă din şcolile noastre, nu e mai puțin eronată decât preexistențianismul origenian şi e foarte păguboasă pentru viața duhovnicească pentru că ea legitimează un comportament complet greşit privind embrionul uman. Practic o astfel de teorie înfățişată drept ortodoxă poate legitima folosirea anticoncepționalelor abortive şi avortul în prima perioadă de sarcină: „*Creaționismul*, susținut de majoritatea Sfinților Părinți şi dominant în Biserică, învață că sufletul este de la Dumnezeu prin creație nemijlocită, dat atunci când se formează trupul şi este în stare să-l primească, devenindu-i astfel principiu de viață" (Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Teologia dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, EIBMBOR, Bucureşti, 1991, p. 176. Manualul a ajuns la a 10-a ediție).

[136] Vezi *Amb. Ioh.* 42, PG 91, 1336C-1341C, trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB 80, 1983, pp. 286-290. Discuția pe larg asupra problematicii embriologiei patristice cu referire specială la Sfântul Maxim se poate găsi la J.-C. Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, pp. 179-198; E. Stephanou, „La coexistence initiale du corp et de l'âme d'après saint Gregoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur", în *Echos d'Orient*, 31, 1932, pp. 304-315; M.-H. Congourdeau, „L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur", în *Nouvelle Revue Théologique*, 111, 1989, pp. 693-709. Pentru o privire recentă mai de ansamblu asupra embriologiei filosofice, religioase şi medicale clasice şi a Antichității târzii, nu doar creştine, a se vedea volumele recente M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans*

Maxim este total hristologică, astfel încât orice discuţie despre om se reduce la Hristos. Umanitatea asumată a lui Hristos, descrisă de Sfântul Maxim, va clarifica dogmatic şi propria noastră umanitate devenită hristomorfică prin Întrupare.

În partea a doua a răspunsului, Maxim face o tâlcuire alegorică mergând pe linia exegetică trasată de Origen în Comentariul său la Exod[137], spunând că „cel ce sminteşte un suflet care a zămislit Cuvântul dumnezeiesc şi a format prin deprindere sămânţa virtuţii[138] şi îl face să lepede o asemenea formă a învăţăturii vrednic se face de moarte. Iar celălalt care a smintit sufletul care a primit sămânţa Cuvântului, dar nu l-a format pe acesta deplin prin deprindere (ἕξεως) şi prin lucrare, este vrednic de pedeapsă". Zămislirea trupească în pântecele femeii este model pentru naşterea cea duhovnicească a Cuvântului lui Dumnezeu în om. Cele două stadii ale embrionului reprezintă două niveluri de creştere duhovnicească, corespunzătoare celor două niveluri diferite de prezenţă a Logosului, întrupat în virtuţile ascetului, despre care am scris deja. Smintirea celor de pe o treaptă mai înaltă atrage de aceea de la sine o pedeapsă mai mare.

În *Întrebările 4* şi *5* explică modul în care lucrează Duhul Sfânt în cei îndumnezeiţi, temă prezentă în toată tradiţia

---

les sources grecques (VIé siècle av. J.-C.-Vé siècle apr. J.-C.) (Monographies 26), Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2007, şi L. Brisson, M.-H. Congourdeau et J.-L. Solère (éd.), *L'embryon, formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38), Éditions Vrin, Paris, 2008, fără a include, din păcate, la nivelul la care ar fi trebuit, contribuţia fundamentală a Sfinţilor Grigorie de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul pe această temă.

[137] Origen, *Omilii şi adnotări la Exod*, X, studiu introductiv, traducere şi note de Adrian Muraru, Polirom, 2006, pp. 296-313. „Femeie însărcinată este numit sufletul care tocmai a zămislit cuvântul lui Dumnezeu. Despre o asemenea zămislire citim ce s-a scris şi în alt loc: *Din frica Ta, Doamne, am zămislit în pântece şi am născut* (Isaia 26,18)."(p. 305)

[138] Aceeaşi interpretare alegorică se găseşte la Origen, *op. cit.*, p. 305.

ulterioară, ce va culmina în pnevmatologia isihastă. Duhul lucrează în ei modurile virtuților după modelul focului care prelucrează şi transformă metalul sau lemnul: „Aşa cum se pune lemnul în vatră şi dacă focul se aprinde de dedesubt lemnul primeşte căldura focului printr-un grătar, tot astfel, la început neobservat, lucrează Duhul în sfinți, iar dacă cineva – potrivit aceluiaşi exemplu – ar îndepărta mijlocirea grătarului, şi focul ar cuprinde în chip nemijlocit lemnul, atunci lemnul îndată ar fi asemenea cu firea proprie [focului]" (*Întrebarea* 5).

Întrebarea 7 vizează problema celibatului preoțesc, atât de disputată de-a lungul timpului între Răsărit şi Apusul latin. Deşi întrebarea are un caracter mai general şi oarecum tendențios, referindu-se la cei ce sunt sfințiți (ἱερεῖς), răspunsul sfântului indică un înțeles spiritual pentru care trebuie impus celibatul episcopilor, pornind de la distincția dintre preoția Legii vechi, a lui Aaron, şi preoția lui Melchisedec, care este mai înaltă: „Fiindcă preoția Evangheliei se crede că este după rânduiala lui Melchisedec, iar nu după rânduiala lui Aaron. Iar că Melchisedec ar fi avut soție, nici aceasta nu este scris şi atunci se cuvine ca episcopii (ἐπίσκοποι) care slujesc ca preoți (ἱερατεύοντες) după rânduiala lui Melchisedec să nu se apropie de femei". Sfântul Maxim nu sugerează nicidecum aici că ar trebui impus celibatul întregului corp clerical, cum ar lăsa să se înțeleagă comentariul editorului José Declerck[139], deşi fecioria a devenit după Hristos accesibilă multora. Îndoiala asupra acestei interpretări dispare observându-se că Sfântul Maxim foloseşte în mod deliberat la sfârşitul răspunsului termenul de episcop (ἐπίσκοπος), referindu-se la treapta clericală careia îi este impus celibatul.

La timpul când erau redactate aceste răspunsuri, problema celibatului episcopilor nu era încă definitiv stabilită, ea fiind statornicită prin canonul 12 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, deşi, încă din anul 531, împăratul Iustinian a

[139] José Declerck, *Introduction*, în CCSG 10, p. CCXXXVI.

impus aceasta printr-o *novella*. Obligativitatea ca episcopul să fie ales exclusiv dintre monahi, şi în special monahi isihaşti, se fixează mult mai târziu, spre secolul al XV-lea[140]. Ideea conducerii Bisericii prin episcopii monahi s-a consacrat mai întâi prin modelul personal ascetic pe care l-au impus marii părinți ai secolelor IV-V, în special capadocienii şi Ioan Gură de Aur[141]. Impunerea, începând cu secolul al XIV-lea, a isihaştilor în scaunele episcopale are loc odată cu încheierea celebrei dispute, cu biruința partidei ortodoxe a Sfântului Grigorie Palama, care a atras după sine o serie de consecințe teologico-politice generate de o schimbare de paradigmă ecleziologică şi eshatologică, în care concurau, deopotrivă, diminuarea rolului imperiului şi al ierarhiilor sale şi proclamarea libertății absolute a harului, care e independent de orice instituționalizare[142].

În *Întrebarea 99*, comentând un pasaj din Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Maxim vorbeşte despre focul curățitor şi despre cel pedepsitor. În ultima parte descrie esența chinurilor iadului: „Acel foc este mai înfricoşător care este rânduit împreună cu viermele veşnic, care nu se stinge şi care

---

[140] *Cf.* Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, Sibiu, 1993, pp. 110-111.

[141] Vezi despre aceasta Andrea Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Harvard University Press, 2004 [Andrea Sterk, *Monahul-episcop în antichitatea târzie. Renunțând la lume dar totuşi conducând Biserica*, trad. Dragoş Dâscă, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2012]; Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, 2005.

[142] O condensată prezentare a acestei problematici se poate găsi la Petre Guran, „Eclesiologia isihastă şi *Bizanțul de după Bizanț*", în vol. Bogdan Tătaru-Cazaban (ed.), *Comuniune şi contemplație. Despre creştinismul patristic şi bizantin. Volum dedicat părintelui ieromonah Iustin Marchiş cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, Zeta Books, Bucureşti, 2011, pp. 177-192, text ce rezumă foarte importanta sa teză de doctorat nepublicată încă, Petre Guran, *Rendre la couronne au Christ. Une théologie politique pour la fin de l'Empire*, Paris, 2003.

este veşnic pentru cei răi, dar care, în timp ce pentru cei vrednici se arată dumnezeiesc şi li se pune înainte spre bucurie veşnică, pe cei care nu s-au strălucit pe ei înşişi prin fapte bune îi roade şi îi chinuie neîncetat, mai puternic decât focul, răscolindu-le pururi ca un vierme conştiinţa, recapitulând neîncetat căderea lor şi nesfârşita lipsire de bine".

Aici, Sfântul Maxim vorbeşte în acord general cu Părinţii răsăriteni despre faptul că focul veşnic din Împărăţia lui Dumnezeu este de fapt focul dragostei dumnezeieşti, care pentru cei drepţi este bucurie şi desfătare, iar pentru cei nedrepţi se face foc chinuitor, pentru amintirea păcatelor şi căderilor din dragostea dumnezeiască. Acelaşi lucru scrie şi Sfântului Isaac Sirul într-un celebru cuvânt:

> „Iar eu zic că cei chinuiţi în gheenă vor fi biciuiţi de biciul iubirii. Şi ce chin mai amarnic şi mai cumplit este decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greşit faţă de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoşător. Căci tristeţea întipărită în inimă de păcatul faţă de dragoste e mai ascuţită decât orice chin. E nebunie să socotească cineva că păcătoşii se lipsesc în gheenă de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoştinţei adevărului, care, după mărturisirea de obşte, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoşi îi chinuieşte, cum se întâmplă şi aici unui prieten din partea prietenului; iar pe cei ce au păzit cele cuvenite îi veseleşte. Şi aceasta este, după judecata mea, părerea de rău sau chinul din gheenă. Dragostea îmbată însă sufletele fiilor de sus, cu desfătarea ei."[143]

---

[143] Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoinţe", în FR 10, trad. pr. D. Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 380-381. Vezi pe larg discuţia teologică pe această temă la Alexandros Kalomiros, „Râul de foc", în vol. *De la Facere la Apocalipsă*, Editura Lumea Credinţei, Bucureşti, 2005, pp. 115-159. Vezi şi Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, trad. Dragoş Dâscă, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010, pp. 97-103; D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 175-184.

Şi alte teme teologice sunt atinse în această timpurie colecţie de răspunsuri ale Sfântului Maxim. De exemplu, teologia şi diversele analogii trinitare apar în *Întrebările 105, 136* şi *I,34*, care, deşi sunt foarte puţin dezvoltate în comparaţie cu exegezele la aceleaşi texte din *Ambigua către Toma*, se înscriu în aceeaşi linie interpretativă. Schimbarea la Faţă a lui Hristos este tâlcuită în *Întrebările 191* şi *193*, anticipând extraordinarele pagini din *Ambigua către Ioan* 10. *Întrebarea I,67* atinge problematica hristologică a atotştiinţei şi neştiinţei lui Hristos în privinţa timpului Judecăţii. *Întrebarea 13* explică simbolismul liturgic al numărului impar de pâini şi potire folosite la Sfânta Liturghie. Distincţia dintre chip şi asemănare este explicată în *Întrebarea III,1*, iar în *Întrebarea I,3* pune în discuţie transmiterea păcatului strămoşesc.

Deşi în ultimii ani multe dintre operele Sfântului Maxim s-au bucurat de ediţii critice de excepţie, totuşi nici o alta dintre ele nu a cunoscut o modificare atât de radicală în noua variantă precum *Quaestiones et dubia*. Chiar dacă şi celelalte se impun a fi retraduse în timp după noile recenzii textuale, fără a desconsidera în nici un fel contribuţia de excepţie a Părintelui Dumitru Stăniloae, totuşi această ediţie critică maximiană publicată în *Corpus Christianorum*, iată deja de 30 de ani, se arăta drept o urgenţă editorială pentru teologia românească. Iar faptul că apare chiar acum, când aniversăm 1350 de ani de la mărturisirea, exilul şi moartea sfântului, nu-l putem vedea decât ca pe o lucrare a proniei lui Dumnezeu, Care voieşte ca faptele, scrierile şi teologia robului Său Maxim să fie tot mai cunoscute.

Pr. Dragoş BAHRIM

Notă asupra ediției

Ordinea întrebărilor ediției de față urmează întru totul numerotarea ediției critice J. Declerck, care are la bază manuscrisul *Vaticanus gr. 1703*. În multe din întrebările care se regăsesc în ediția veche a lui F. Combefis, în noua ediție critică apar diferențe majore în text. La toate întrebările prezente și în ediția Combefis, folosită în *Patrologia Graeca*, am așezat între paranteze și referințele la coloanele acesteia și acolo unde este cazul și numerele sub care o întrebare e prezentă în selecția I, II sau III. La colecțiile acestea mai scurte, pentru întrebările care sunt comune cu recenzia de bază am păstrat doar titlurile, fără a repeta textul, așa cum face de altfel și J. Declerck. Pentru o identificare și mai simplă a întrebărilor și a diferențelor dintre ediții, la sfârșitul volumului am prezentat o concordanță a întrebărilor. Concordanțele sunt realizate în cea mai mare parte pe baza celor din ediția critică.

Abrevierea titlurilor cărților biblice a fost preluată după sistemul impus de Comisia Patristică a Patriarhiei Române. Citatele scripturistice au fost preluate în mare parte după ediția actuală a Bibliei publicate cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, iar acolo unde a fost nevoie, pentru a fi în acord cu exegeza Sfântului Maxim, au fost traduse din nou fie unele pasaje citate fie din Septuaginta, fie din Noul Testament.

Cea mai mare parte a notelor și comentariilor la text sunt ale Pr. Dragoș Bahrim. Notele traducătorului sunt însemnate cu mențiunea *n.trad.*

Întrebări şi nedumeriri
(*Quaestiones et dubia*)

Întrebarea 1[1]

*** *** *** prin patimi îi micşorează aplecarea cea rea şi îl restaurează iarăşi la frumusețea lui cea dintâi, adică la dorirea[2] cea după fire, dacă unii *** tinderea şi însetarea după Dumnezeu[3]. Iar acel *a băga mâna în sân*[4] Îl desemnează pe Domnul nostru Iisus Hristos, Cuvântul Cel de la Tatăl, Care

---

[1] Întrebarea lipseşte. Propriu-zis, se păstrează doar o parte din răspuns. Cum acesta încearcă să tâlcuiască expresia *a băga mâna în sân* din Ieş. 4, 6, e posibil ca întrebarea să fi vizat tocmai explicarea acestui fragment biblic. Aici Dumnezeu încearcă să-l convingă pe Moise că îi va da putere pentru a elibera poporul evreu din robia lui Faraon. Unul dintre argumentele divine folosite e tocmai această schimbare a pigmentației pielii odată cu introducerea mâinii în sân, pe lângă transformarea toiagului în şarpe. Nu se specifică în ce ar consta albirea pielii, potrivit Septuagintei. Textul masoretic e diferit aici şi mai precis, când spune că „mâna devenise leproasă, de culoarea zăpezii" (*cf. Septuaginta*, vol. 1, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francesca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă/Polirom, 2004, p. 203). Interpretarea Sfântului Maxim atinge şi varianta masoretică a textului, deoarece lepra e văzută în general ca simbol al păcatului ce cuprinde firea omenească. Hristos, prin Întrupare, Îşi asumă această fire căzută, o vindecă şi o înalță la sânul lui Dumnezeu şi Tatăl.

[2] Grecescul ἐπιθυμίαν de obicei desemnează la Sfinții Părinți pofta cea rea a sufletului, referindu-se în general la partea pătimaşă a sufletului. În acest caz însă este folosit cu sens pozitiv, Sfântul Maxim, aşezându-l alături de termenii dionisieni ἔφεσις şi πόθος, îl revalorizează, dar nu ca sens, ci ca intensitate. În acest context arată intensitatea trăirii, a tinderii spre Dumnezeu. Mai poate fi luat în considerare, în această situație, şi înțelesul lui ἐπιθυμία ca putere naturală a sufletului.

[3] *Cf.* Ieş. 4,1-5 (?).

[4] Ieş. 4,6.

S-a întrupat din însuşi sânul[5] firii noastre. Căci aceasta înseamnă sânul şi mâna albă.

Şi iarăşi mâna[6] restaurată la forma cea dintâi arată că, după înviere, Domnul, fiind înălţat la cer cu trupul, a stat în sânul Tatălui. Căci şi Moise[7], pe când era mijlocitor între Dumnezeu şi popor, oferea când chipul lui Dumnezeu şi Tatălui[8], când chipul firii noastre.

Întrebarea 2

Ce semnifică turnul care s-a zidit în pământul Sennaarului[9]?

Şi noi zidim acest turn când suntem deturnaţi de la răsărit[10] sau, mai bine zis, când ne abatem de la cunoştinţă: ajungem atunci în pământul Sennaarului, adică la patima lăcomiei pântecelui. Căci Sennaar se tâlcuieşte „neodihna dinţilor"[11], pentru aceasta şi noi de multe ori zidim turn,

---

[5] [ἐν τῳ ἡμετέρῳ τῆς φύσεως] ἐργαστηρίῳ înseamnă „atelier", „laborator" sau oricare loc unde se desfăşoară o activitate. Mai înseamnă, *cf.* Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1961, „pântece", cu referire la Maica Domnului. Am tradus prin *sânul*, fiindcă tâlcuirea Sfântului Maxim explicitează de fapt expresia „a băga mâna în sân" şi din această tâlcuire se subînţelege că „sânul" se referă la firea omenească. Literal însă se traduce „în atelierul firii noastre"(n. trad.).

[6] *Cf.* Ieş. 4,7.

[7] După ce Moise a vorbit cu Dumnezeu pe munte, când s-a întors la popor şi i s-a adresat, îi strălucea faţa ca soarele. Aceasta înseamnă că el purta atunci chipul feţei Domnului. Iar *când* trăia amestecat cu poporul, avea iarăşi chipul firii noastre omeneşti.

[8] Ef. 5,20.

[9] *Cf.* Fc. 11,1-9.

[10] *Cf.* Fc. 11,2.

[11] Acest turn care se zideşte este, evident, turnul Babel, iar pământul Sennaar pe care se zideşte este interpretat de Maxim ca patima lăcomiei pântecelui (γαστριμαργίας). Sfântul Părinte interpretează aici Σενναὰρ prin γρηγόρησις ὀδόντων, adică „privegherea (trezvia) dinţilor". Expresia se

adică facem covârşitoare patimile trupeşti şi le zidim, clădind patimă peste patimă. *Până la cer*[12], căci nu vor să se oprească vreodată din strădania lor pentru cele deşarte, ci pofta lor pentru ele este nesăţioasă. Dar Dumnezeu opreşte zidirea turnului şi amestecă limbile[13], fiindcă ori de câte ori ne pedepseşte spre folos, taie de la noi răul. Alteori însă, prin boală îl pedepseşte pe cel biruit de necurăţia desfrânării sau îl înţelepţeşte pe cel robit patimii lăcomiei prin lipsuri, ca şi cum ar opri zidirea turnului patimilor, totodată amestecând şi

---

găseşte doar în acest loc. În *Thal.* 28, CCSG 7, p. 203 (trad. rom. FR 3, 1999, p. 134), el dă o etimologie diferită pentru Sennaar, prin βλασφήμους ὀδόντας, adică „dinţi hulitori". Potrivit lui Antoon Schoors, „Biblical Onomastics in Maximus Confessor's *Quaestiones ad Thalassium*", în A. Schoors – P. Van Deun (éd.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* (Orientalia Lovaniensia Analecta 60), Leuven, 1994, p. 268, această etimologie stranie este ebraică, adjectivul *hulitor* fiind de origine midraşică; după Schoors, lui Maxim nu-i erau străine interpretările iudaice. E posibil ca acesta să fie un semn al originii palestiniene a sfântului, despre care s-a vorbit mult în ultimul timp, după descoperirea aşa-numitei *vieţi siriace* a Sfântului Maxim de către Sebastian Brock. *Cf.* S. Brock, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor", *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), pp. 299-346, retipărit în S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Variorum Reprint. Collected Studies 199), London, 1984, n° XII, traducere românească (ultima variantă) în volumul diac. Ioan I. Ică jr. (editor), *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" – actele procesului – documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004, pp. 209-225. Teza originii palestiniene a Sfântului Maxim a fost reevaluată şi susţinută recent cu multe argumente interne ale operei maximiene de Christian Boudignon, „Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?", în B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (éd.), *Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* (Orientalia Lovanensia Analecta 137), Peeters, 2004, pp. 11-43, şi în *idem*, „Le pouvoir de l'anathème, ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VII siècle", în A. Camplani, G. Filoramo (éds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism* (Orientalia Lovaniensia Analecta 157), Peeters, 2007, pp. 245-274.

[12] Fc. 11,4.

[13] Fc. 11,7.

limbile[14]. Căci pe cel desfrânat, care cugetă fără încetare cele ale desfrânării, îl opreşte prin boală, făcându-l să fie preocupat de sănătatea trupului, ca şi cum ar amesteca limba cugetării celei fără încetare a patimii[15].

Întrebarea 3 (I, 38; 817AB)

Ce semnifică David care cânta şi duhul rău se depărta de la Saul?[16]

Oricine, precum fericitul David, paşte turmele, adică partea raţională a sufletului (τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς), şi care biruie mânia (θυμὸν) şi pofta (ἐπιθυμίαν), precum biruia acela leul şi ursul[17], acela, folosindu-se de cuvântul învăţăturii, împreună cu unele contemplaţii înalte, îl desfată pe ascultător şi face astfel să se liniştească în el patimile răutăţii.

Întrebarea 4

De vreme ce este scris în Evanghelie că „de nu se va naşte cineva din apă şi din duh"[18], şi într-alt loc iarăşi, „Acela vă va boteza pe voi cu Duh Sfânt şi cu foc"[19], te rog, învaţă-mă care este diferenţa?

Când Duhul Sfânt este prezent în fiecare, ca apă, El curăţeşte întinăciunea trupului, ca duh, spală petele sufletului,

---

[14] *Ibidem.*

[15] Cunoaşterea (γνώσις) pe care o pierdem prin lucrarea patimilor trupului este cunoaşterea lui Dumnezeu. Dumnezeu intervine fie prin boală, pentru cel desfrânat, fie prin sărăcie, pentru cel lacom, demolând astfel turnul patimilor.

[16] *Cf.* I Reg. 16,23.

[17] *Cf.* I Reg. 17,34-36.

[18] In 3,5.

[19] Mt. 3,11; Lc. 3,16.

iar ca Duh Sfânt întemeiază modurile virtuții, iar ca foc, îl face pe el dumnezeu după har[20] şi atunci dumnezeieştile întipăriri/semne ale virtuții strălucesc în acesta.

Întrebarea 5

De vreme ce, potrivit Sfântului Grigorie Teologul, care zice în Cuvântul său la Pogorârea Duhului Sfânt[21] *că Apostolii au primit Duhul Sfânt desăvârşit, prin trei harisme: mai întâi, vindecând pe bolnavi şi izgonind duhurile necurate, apoi, după înviere, când Domnul a suflat asupra lor*[22]*, şi a treia oară, când au primit pe Însuşi Duhul în mod ființial (οὐσιωδῶς) în chipul limbilor de foc*[23]*; te rog, lămureşte-mă printr-un exemplu: cum cineva, dacă ar fi de aceeaşi stare cu Apostolii în privința virtuții, ar putea primi harismele amintite şi cum ar trebui să-l înțelegem pe acel „ființial" (οὐσιωδῶς)?*

Este cu putință ca şi noi să fim asemenea cu Apostolii, de ne vom strădui să-i imităm [în trei chipuri]: mai întâi, prin lucrarea practică, trebuie să poruncim patimilor şi să ne

---

[20] Întrebarea remarcă o posibilă contradicție între botezul *din apă şi din duh* şi botezul *cu Duh Sfânt şi cu foc*, ambele evidențiate de Hristos în Evanghelii. Maxim vede aici o complementaritate între cele două, de fapt le vede ca două etape diferite ale unei aceleiaşi lucrări. După curățirea trupului şi a sufletului, Duhul Sfânt desăvârşeşte pe om prin modurile virtuților (τρόπους τῶν ἀρετῶν), făcându-l pe acesta *dumnezeu după har* (Θεὸν κατὰ χέριν). Avem aici o referire la tema îndumnezeirii după har a omului, specifică teologiei Sfântului Maxim, proces în care Duhul Sfânt joacă un rol esențial. A se vedea pentru aceasta monumentala monografie dedicată subiectului a lui Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, şi mai nou trecerea în revistă a aceleiaşi teme în tradiția patristică greacă, sintetizată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, la Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2005, în special pp. 262-295.

[21] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XLI, In Pent.*, II, PG 36, 444BC.

[22] *Cf.* In 20,22.

[23] Fap. 2,1-4.

vindecăm rănile sufletului, în al doilea rând, prin contemplațiile naturale (τῆς φυσικῆς θεωρίας), să restaurăm firea în ea însăşi, iar în al treilea rând, prin cuvântul învățăturii[24] – căci aceasta semnifică limbile, care devin foc pentru cei ce ascultă; acestea ard ca un foc patimile acelora şi totodată îi luminează. Iar cum lucrează mai întâi Duhul Sfânt şi cum vine apoi în chip desăvârşit ființial în Apostoli este necesar să o arătăm printr-un exemplu. Aşa cum se pune lemnul în vatră şi dacă focul se aprinde de dedesubt lemnul primeşte căldura focului printr-un grătar, tot astfel, la început neobservat, lucrează Duhul în sfinți, iar dacă cineva – potrivit aceluiaşi exemplu – ar îndepărta mijlocirea grătarului, şi focul ar cuprinde în chip nemijlocit lemnul, atunci lemnul îndată ar fi asemenea cu firea proprie [focului]. Tot astfel, prin exemple sensibile de acest fel trebuie să ne reprezentăm ceea ce înseamnă aici „ființial".

Întrebarea 6 (I, 39, 817BC)

Fiindcă Scriptura nu spune limpede[25] *că Avraam i-a dat lui Melchisedec zeciuială*[26]*, de alminteri dacă Avraam i-a dat totul îndărăt, precum însuşi Avraam spune că nu a primit nimic din pradă, nici măcar o curea de încălțăminte, de unde atunci i-a dat zeciuială*[27]*? Căci acesta nu a adus nimic cu sine dintr-ale sale când, înspăimântat, a plecat la luptă.*

De vreme ce dumnezeiasca Scriptură spune că Melchisedec era preot al lui Dumnezeu[28], oare Avraam, ca unul care avea rânduială de laic, nu se cuvenea să dea el zeciuială

[24] Cele trei modalități de împărtăşire a Duhului Sfânt sunt puse de Sfântul Maxim în paralel cu cele trei etape ale urcuşului mistic în viziunea sa: despătimirea prin lucrare practică, contemplația şi teologia, ca ultima etapă.

[25] Ediția Declerck este radical opusă față de PG aici: τρανῶς οὐ λέγει, în loc de τρανῶς λέγει.

[26] *Cf.* Fc. 14,20.

[27] Fc. 14,23.

[28] Fc. 14,18.

preotului? Cât priveşte de unde avea să dea, e limpede că [din ţinuturile] de acolo: căci regii care luptaseră împotriva Sodomei aveau nu numai ceea ce răpiseră de la sodomeni, ci aveau cu ei şi prăzile luate de la alte ţări pe care le robiseră mai dinainte. Pe acestea toate luându-le Avraam, după ce i-a ucis pe ei, pe cele ale sodomenilor le-a înapoiat, iar pe celelalte le-a păstrat pentru sine. Şi dintr-acestea a dat zeciuială lui Melchisedec.

Întrebarea 7 (I, 40, 817CD)

Pentru care pricină cei care erau preoţi în Lege nu erau împiedicaţi să aibă soţii, iar preoţii după Hristos sunt opriţi într-atât din obicei?

Pe de o parte, fiindcă acest lucru, *fecioria*, este acum mai la îndemână. Cum Evanghelia este mai înaltă decât Legea şi cum Stăpânul tuturor a binevoit a Se întrupa în feciorie, fecioria a devenit cu putinţă multora, pe când la cei vechi era lucru rar[29]. Iar pe de altă parte, fiindcă preoţia Evangheliei se crede că este după rânduiala lui Melchisedec[30], iar nu după rânduiala lui Aaron. Iar că Melchisedec ar fi avut soţie[31], nici aceasta nu este scris, şi atunci în chip necesar şi episcopii (ἐπίσκοποι) care slujesc ca preoţi (ἱερατεύοντες) după rânduiala lui Melchisedec să nu se apropie de femei.

Întrebarea 8 (III, 3)

Fiindcă este scris că profetul Amos era păstor şi adunător de sicomore[32]*, ce înseamnă păstor şi ce înseamnă adunător?*

---

[29] Răspuns incomplet până aici, în versiunea PG, după care a tradus pr. D. Stăniloae.

[30] *Cf.* Evr. 5,6 şi 10 (Ps. 109,4).

[31] *Cf.* Fc. 14,18.

[32] Am. 7,14.

Αἰπόλος[33] este „păstor de capre", iar κνίζειν este, de fapt, „a tăia". De vreme ce seva sicomorului este acră şi groasă şi vătămătoare, adunătorii de sicomore le crestează cu cuțitul şi fac astfel să se scurgă seva. Insecte mici intră înlăuntru şi, când soarele îşi aruncă razele, îndulcesc şi înmoaie sucul de sicomore[34]. Acestea se referă însă la literă. Potrivit modului de lectură anagogic (τῆς ἀναγωγῆς τρόπον), păstorul caprelor este cel care păstoreşte prin rațiune partea poftitoare (ἐπιθυμητικὸν) a sufletului. Taie sicomorele cel care îşi mortifică trupul prin înfrânare şi care face să se scurgă acreala patimilor; căci acela, în felul acestor mici insecte, primeşte înlăuntrul său dumnezeieştile cugetări şi prin soarele dreptății[35] îndulceşte şi înmoaie sufletul, şi unul ca acesta este pus de Dumnezeu profet şi învățător pentru alții.

Întrebarea 9

Ce semnifică şarpele de aramă, care, prin porunca lui Dumnezeu, a fost ridicat de Moise pe stâlp în pustie[36]?

Fiindcă şarpele cel înțelegător[37] încă de la început l-a înşelat pe om prin neascultare şi a amestecat în însuşi trupul nostru legea păcatului, strecurându-se ca un şarpe în noi prin plăcere, de aceea cel care umblă în [calea] virtuții, lipsit de patimi, dacă se va întoarce spre Egipt[38], adică din

[33] Tâlcuirea Sfântului Maxim porneşte de la etimologia cuvântului Αἰπόλος.

[34] Aceeaşi metodă se aplică la stafide. Dar şi aşa, oricare fructe înțepate de insecte sunt mai dulci decât celelalte. Sicomorele sunt fructe de pădure sălbatice, foarte acre, care strepezesc şi dinții.

[35] Mal. 4,2.

[36] *Cf.* Num. 21,8-9.

[37] ὁ νοητὸς ὄφις, şarpele cel înțelegător sau inteligibil semnifică, prin aluzia la căderea adamică, diavolul.

[38] *Cf.* Fap. 7,39.

nou spre întunecimea păcatului[39], va fi rănit de şarpele cel înţelegător; dacă însă îşi va ţinti privirea către Domnul cel răstignit pe cruce, al Cărui trup, fiind spânzurat pe înălţime, a avut moartă şi nelucrătoare legea şarpelui păcatului din trupul nostru, atunci acela se va mântui. Iar şarpele este de aramă fiindcă natura aramei nu permite nici micşorare, nici nu rugineşte, precum nici Domnul nu a fost atins de rugina păcatului şi nici trupul Lui nu a văzut vreodată stricăciunea[40].

Dar fiindcă Grigorie Teologul pomeneşte şi el [de aceasta], zicând că „şarpele de aramă este spânzurat ca remediu împotriva şerpilor care muşcau, nu ca un tip al Celui care a pătimit pentru noi pe cruce, ci ca un antitip"[41]; şi că cel ce crede „ucidea împreună [cu şarpele] şi puterile de sub el"[42], este deci necesar să lămurim şi acest lucru [anagogic]. Cel ce-şi curăţeşte vederea sufletească prin virtute şi prin cunoştinţa de Dumnezeu va cunoaşte limpede că răul este ne-ipostatic[43], nefiind în nici una dintre fiinţe, cu excepţia prezenţei lui în

---

[39] *Cf.* şi *Quaestiones et dubia* 122.

[40] Fap. 2,31.

[41] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XLV, In s. Pascha*, 22, PG 36, 653B.

[42] *Ibidem*, 653C.

[43] Răul nu are ipostas propriu (este ἀνυπόστατός) şi nici fiinţă sau substanţă. El există numai în măsura în care fiinţele libere şi-l asumă în propria lor lucrare, împotriva firii. Conform firii este numai binele. Tema aceasta va fi dezvoltată mai târziu de Sfântul Maxim în Prologul *Răspunsurilor către Talasie*: „Răul nici nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie. Căci nu are în nici un fel fiinţă sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sunt. Nu e nici calitate, nici cantitate, nici relaţie, nici loc, nici timp, nici poziţie, nici acţiune, nici mişcare, nici aptitudine, nici patimă (pasivitate, afect) contemplată în chip natural în vreo existenţă şi în nici una din acestea toate nu subzistă prin vreo înrudire naturală. Nu e nici început (principiu), nici mijloc, nici sfârşit. Ci, ca să-l cuprind într-o definiţie, voi spune că răul este abaterea lucrărilor (facultăţilor) sădite în fire de la scopul lor şi nimic altceva" [Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Quaestiones ad Thalassium, Introductio*, în CCSG 7, p. 29, PG 90, 253AB, trad. pr. D. Stăniloae, FR 3, 1999, p. 29]. Nici una din categoriile care pot descrie fiinţele create nu poate fi aplicată răului

faptele [noastre]. Astfel deci şarpele cel începător al răutăţii a amestecat în om viclenia păcatului prin neascultare, aşadar, i s-a poruncit lui Moise să înalţe un şarpe de aramă, anunţând ceea ce avea să fie la venirea Domnului: căci El Însuşi şi numai prin patima pe cruce a răstignit păcatul şi l-a arătat nelucrător şi mort. Oricine deci îşi va ţinti ochii la El şi va crede că vrăjmaşul este omorât şi nelucrător, acela omoară puterile de sub el[44]; căci cu nici un chip, nici prin simţiri, nici prin cele sensibile, a căror stăpânire o are acela, nu poate vătăma [pe cineva]. De aceea spune şi Părintele nostru Grigorie că acest [şarpe] nu este ca un tip, ci ca un antitip[45], ca unul care închipuie omorârea diavolului.

Întrebarea 10

Cum trebuie şi noi, dacă legea e duhovnicească[46]*, să prăznuim sabatul zilelor*[47] *şi sabatul săptămânilor*[48] *care este Cincizecimea, sabatul anilor*[49]*, perioada de şapte ani şi sabatul celor şapte ani*[50]*, care este jubileul?*

(ἡ κακία), pentru că acestea caracterizează numai ceea ce este creat de Dumnezeu, iar răul este singurul accident, lipsit de toate acestea. Viziunea aceasta este în general comună teologiei patristice greceşti şi latine. A se vedea şi scrierea antimaniheistă a lui Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere, note şi comentarii de Cristian Şoimuşan, prefaţă, cronologie şi bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, precum şi analiza editorului volumului, intitulată „Ordinea creaţiei şi răul în viziunea augustiniană", pp. 99-117.

[44] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XLV, In s. Pascha*, 22, PG 36, 653C.

[45] *Ibidem*, 653B.

[46] Rom. 7,14.

[47] *Cf.* Lev. 23,3.

[48] *Cf.* Lev. 23,15-16.

[49] *Cf.* Lev. 25,4.

[50] *Cf.* Lev. 25,10.

Ţinem sabatul zilelor atunci când încetăm orice lucrare a faptelor rele. Sabatul săptămânilor îl cinstim atunci când încetăm să ne învoim [până şi] cu gândurile cele rele. Iar sabatul anilor îl cinstim atunci când nu primim deloc momeala[51] poftei, fiindcă anul are odrăslirea roadelor, dar şi pofta stârnită de acestea. Jubileul îl sărbătorim şi atunci când până şi amintirile răutăţilor şi închipuirile ce ni s-au întâmplat nouă din conceperea păcatului în minte (προλήμψεως) vor înceta în chip desăvârşit; jubileul se tâlcuieşte ca izbăvirea [sufletului] din legăturile acestei vieţi sau eliberarea lui din plânsul acestei vieţi, căci atunci când cineva va dobândi desăvârşita nepătimire[52], va fi dezlegat din legăturile păcatului şi, fiind slobozit de plâns, se sălăşluieşte în suflet bucuria.

Întrebarea 11

Ce semnifică Elisei care l-a înviat pe fiul sunamitencei[53]*?*

Elisei profetul Îl arată pe Domnul, iar copilul sunamitencei [arată] firea omenească. Şi fiindcă aceasta se îmbolnăvise prin cădere şi fusese omorâtă de arsura diavolului, Domnul l-a trimis mai întâi pe Moise făcând minuni prin toiag[54],

---

[51] προσβολήν, „momeală", dar şi „atac", „asalt".

[52] Diferitele forme de sabat din Legea veche, sunt interpretate de Maxim ca stadii ale lepădării de diversele forme ale păcatului, ajungându-se până la nepătimire (ἀπάθεια), ce ar corespunde jubileului. Aceasta este adevărata odihnă. Interpretarea aceasta este prezentă şi în alte texte ale Sfântului Maxim. Vezi, de exemplu, *Capete gnostice*, I, 36-39, PG 90, 1097AC [trad. rom. pr. D. Stăniloae, FR 2, 1999, p. 137-138], *Thal.* 65, PG 90, 756C [trad. rom. pr. D. Stăniloae, FR 3, 1999, p. 395]. Mai multe despre interpretarea sabatului la Sfântul Maxim Mărturisitorul se pot afla la Grigory Benevich, „The Sabbath in St. Maximus the Confessor", în *Studi sull' Oriente Cristiano*, diretta Gaetano Passarelli, 9,1, Roma, 2005, pp. 63-81.

[53] *Cf.* IV Reg. 4,32-35.

[54] *Cf.* Ieş. 7,9 - 8,13.

precum şi Elisei pe Giezi[55], care nu l-a înviat pe om şi nici profeţii nu au putut aceasta. Aşadar, Domnul Însuşi, luând trupul nostru din iubire de oameni, a înviat firea noastră cea omorâtă prin patimile ei.

Întrebarea 12 (III, 4)

Pentru care pricină unul dintre evanghelişti a alcătuit genealogia [lui Iisus] începând de jos în sus, iar altul, dimpotrivă, de sus în jos[56]?

Socotesc că nu fără pricină, ci, mai degrabă, după chipul tainei[57] au făcut aceasta, fiindcă unii dintre credincioşi au coborât de la propovăduire[58] la lucrarea poruncilor, iar alţii, care au început de la lucrarea poruncilor, au urcat la propovăduire, şi pentru această pricină, în desfăşurarea genealogiei, unul coboară şi altul urcă.

Întrebarea 13 (I, 41; 820A)

Pentru care pricină la punerea înainte (προθέσει) a preacinstitului trup şi sânge al Domnului este obiceiul în Biserică să fie puse înainte pâinile şi potirele şi acestea în mod inegal?

Toate cele săvârşite în Biserică au o raţiune mai presus de fire. Fiindcă, în chip deosebit, aceste simboale[59] sunt taine şi

---

[55] *Cf.* IV Reg. 4,29-31.

[56] Este vorba despre prologurile Evangheliilor după Matei şi, respectiv, după Luca (Matei 1,1-16; Luca 3,23-38).

[57] μυστικῶς, în mod mistic, tainic.

[58] ἐπαγγελίας, sensul literal este cel de „făgăduinţă", dar în acest context are sensul de „vestire", „propovăduire".

[59] Darurile euharistice sunt numite aici simboale (σύμβολα), indicând alături de textul din *Mystagogia* 24, PG 91, 705A [trad. pr. D. Stăniloae,

chipuri[60] ale dumnezeieştii firi, dar aceasta este necompusă – în vreme ce întreaga făptură este compusă şi numai Sfânta Treime, precum s-a spus, este simplă şi necompusă –, pentru acest motiv, Biserica pune înainte pâinile şi potirele în mod inegal, caracterizând prin acestea ceea ce este dumnezeiesc[61].

în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, EIBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 44] concepția profund realistă pe care o are Maxim față de conceptul de simbol. Acesta are drept funcție descoperirea unei taine, a unui mister, care stă ascuns în spatele lui. Despre simbol şi mai ales despre legătura lui cu realismul euharistic, a se vedea Lars Thunberg, „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of eucharistic presence", în F. Heinzer – C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980 (Paradosis 27), Fribourg (Suisse), 1982, pp. 285-308, şi R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9), Paris, 1966, pp. 117-118. Discuția acestei probleme a fost reluată exhaustiv de J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio Fidei 194), Paris, 1996, pp. 426-430.

[60] ἀπεικονίσματα, „reprezentări, chipuri".

[61] Întrebarea vizează simbolismul liturgic şi este singura cu acest subiect din *Quaestiones et dubia*. Subiectul va fi dezvoltat pe larg în *Mystagogia*. Mai precis, are în vedere momentul pregătirii pâinilor şi vinului pentru jertfa liturgică, adică a ceea ce numim astăzi *prosconidie*. Sfântul Maxim dă o interpretare simbolică faptului că numărul pâinilor (ἄρτους) este diferit de cel al potirelor (ποτήρια, astăzi în practică se foloseşte un singur potir). Această inegalitate sugerează Sfântului o inegalitate simbolică între darurile oferite, simbol al făpturii compuse şi multiple, şi Dumnezeu Cel Unu, necompus şi simplu. S-ar putea vedea aici şi o semnificare a celor două firi ale lui Hristos, pâinea semnificând trupul, firea creată în multiplicitatea şi diversitatea ei, iar vinul semnificând unitatea, dumnezeirea, firea dumnezeiască. Despre posibilitatea folosirii liturgice astăzi a mai multor potire, vezi articolul Mitropolitului Ilarion Alfeyev, „Potirul euharistic la Liturghiile slujite în sobor", http://www.-teologie.net/2011/10/31/mitropolitul-ilarion-alfeev-potirul-euharistic-la-liturghiile-slujite-in-sobor/

Întrebarea 14 (I, 42; III, 5; 820BC)

Deoarece unii se rătăcesc zicând: „Pentru ce se zice că Întruparea Domnului a fost tăinuită tuturor puterilor cereşti, de vreme ce ştim că şi profeţiile cele cu privire la Domnul s-au petrecut prin îngeri, şi zămislirea în pântecele Fecioarei Arhanghelul Gavriil a binevestit-o[62]*, iar păstorilor*[63] *tot îngerii le-au împărtăşit*[64] *taina"; aşadar, ce înseamnă taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută?*

Că îngerii cunoşteau Întruparea Domnului ce avea să vină pentru mântuirea oamenilor, nu trebuie să ne îndoim. Dar aceasta s-a ascuns lor, zămislirea cea necuprinsă cu mintea şi modul în care, întreg fiind în Tatăl şi întreg fiind în toate şi pe toate umplându-le[65], întreg a încăput în pântecele Fecioarei[66].

---

[62] *Cf.* Lc. 1,26-38.

[63] *Cf.* Lc. 2,9-14.

[64] μυσταγωγέω, adică „a iniția într-o taină, într-un mister" (termen prezent şi în *Quaestiones et dubia* 92). Verbul se va consacra la Sfântul Maxim alături de substantivul μυσταγωγία, ce va da şi numele erminiei sale liturgice.

[65] *Cf.* Ef. 1,23.

[66] Conform distincției consacrate de Sfântul Maxim dintre λόγος şi τρόπος, răspunsul precizează că îngerii au cunoscut taina Întrupării după raţiunea, λόγος-ul ei, dar nu au cunoscut-o după modul, τρόπος-ul împlinirii sale. Astfel, necunoaşterea îngerilor se referă la τρόπος şi nu la λόγος. Despre distincția λόγος – τρόπος la Sfântul Maxim şi importanța ei, vezi Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Studia Anselmiana 36), Roma, 1955, pp. 155-166, Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, pp. 141-151, dar mai ales Felix Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg, 1980, pp. 29-145.

Întrebarea 15 (I, 43; 820C)

Pentru ce oare în muntele Gebal[67]*, în care au fost date oarecând blestemele, i s-a poruncit lui Isus al lui Navi să înalțe jertfelnic şi să scrie legea*[68]*?*

Garizim se tâlcuieşte *tăiere împrejur*[69], iar Gebal, *amestec*. Aşadar, în amestecul părții celei blestemate a neamurilor, a ridicat jertfelnic Domnul nostru Iisus Hristos, adică Biserica, scriind Legea nu pe tăblițe de piatră, ci pe tablele de carne ale inimilor[70]. Şi se spune că a fost ridicat jertfelnicul din pietrele întregi[71], pe care nu le-a atins fierul, desemnându-se prin aceasta pietrele cele inteligibile, adică Apostolii, care sunt [numiți] pietre netăiate pentru simplitatea şi sobrietatea (ἀπέριττον) modului lor de viață, din care pietre a şi fost întemeiată Biserica neamurilor.

Întrebarea 16 (I, 44; 820C-821A)

Ce înseamnă faptul că profetul a amenințat pe cei care făceau turte pentru oştirile cerului[72] *că vor fi predați lui Nabucodonosor, astfel încât să-şi ridice tronul său în porțile Ierusalimului*[73]*?*

Turtele sunt nişte pâinițe de diferite chipuri pe care le făceau iudeii, iar femeile lor le agățau la porțile caselor ca să primească razele lunii şi ale luceafărului de dimineață. Deoarece

---

[67] *Cf.* Ios. 9,2 a şi e.

[68] *Cf.* Ios. 9,2 a-c.

[69] Ios. 5,2.

[70] II Cor. 3,3. Răspunsul publicat de Declerck la întrebarea 15 este mai complet decât în PG.

[71] Ios. 9,2b.

[72] Ier. 7,18.

[73] *Cf.* Ier. 1,15.

turtele se tâlcuiesc *porți*[74], aceasta se cade să cugetăm că oricine are simțurile îndreptate prin plăcere spre cele sensibile în chip desfătat, acela turte face[75]. Pentru aceasta şi Nabucodonosor cel înțelegător este primit „în porțile Ierusalimului", adică în suflet, ca să împărățească în el, ca pe un rob. Căci Nabucodonosor se tâlcuieşte drept *cel care prooroceşte judecata*[76] *întristării*.

Întrebarea a 17-a (I, 80; 852C-856B)

Ce arată cele cinci jertfe aduse după rânduiala Legii: oaia, boul, capra, turtureaua şi porumbelul[77]*?*

După una dintre interpretări, se înțelege berbecul drept conducător peste partea rațională, taurul peste partea irascibilă, capra pentru partea poftitoare, turtureaua pentru înfrânare, iar porumbeii pentru sfințire. Dacă trebuie să căutăm caracterele naturale ale fiecărui animal şi să le potrivim cu contemplația[78] corespunzătoare fiecăruia dintre ele, spun cei pricepuți în asemenea lucruri, că trei lucruri aduce oaia înainte celui ce[79] a dobândit-o: lâna, laptele, mielul;

---

[74] Prin transfer de sens metonimic, turtele consacrate, care deveneau protectoare ale porților, simbolizează porțile însăşi (n. trad.).

[75] Ier. 7,18.

[76] κρίσιν. Astăzi se face frecvent legătura dintre judecată şi ceea ce numim criză, care este, în fond, în viziunea Sfântului Maxim, tot o formă de judecată.

[77] *Cf.* Lev. 1,10; 1,3; 3,12; 1,14.

[78] τὴν πρόσφορον θεωρίαν, este vorba despre contemplația naturală, potrivit căreia, fiecare element al naturii create este o teofanie, o mărturisire despre Hristos, despre suflet, despre toate realitățile vieții creştine, inclusiv despre poruncile lui Dumnezeu. Aici fiecărui animal îi corespund nişte însuşiri naturale care sunt potrivite unei θεωρία.

[79] E vorba de arhiereu sau levit, care primeşte jertfele de împăcare, ca mijlocitor între om şi Dumnezeu.

oaia[80] îşi roteşte pupila ochiului după soare şi în fiecare zi elimină 365 de boabe. Iar oaia cea cugetătoare, care este omul, dacă într-adevăr s-a străduit a se aduce pe sine însuşi jertfă lui Dumnezeu, Cel ce l-a dobândit pe el, trebuie să dea drept *lână* fapta morală, drept *lapte*, contemplaţia naturală – căci aceasta este hrana minţii –, iar *ca miel*, pe ucenicul pe care l-a născut prin propria lui învăţătură şi întru toate asemenea lui însuşi să-l predea lui Dumnezeu desăvârşit. Dar şi pupila ochiului unul ca acesta o are rotindu-se după soare, adică îşi roteşte mintea către soarele dreptăţii[81], către Cel care poartă toate ale noastre prin cârmuirea Lui cea proniatoare faţă de toate fiinţele, mai exact, Îl urmează pe El. Căci atât la vreme de necaz, cât şi în zilele fericite, mulţumind, urmează proniei care le călăuzeşte bine pe toate. Unul ca acesta elimină şi el, în fiecare zi, 365 de necurăţii ale sale, adică leapădă cele supuse timpului şi devenirii, ca pe unele ce sunt stricăcioase şi de prisos.

Despre bou spun că are inima în trei unghiuri, iar rinichii cu cinci jeturi; are şi trei stomacuri, iar ziua ochii îi are ca lumina şi în timpul nopţii sunt roşii ca focul şi a treia parte a zilei şi a treia parte din noapte, privind către răsărit, respiră suflând pe nări[82]. Iar nara lui dreaptă suflă peste viţel cu plăcută boare; sângele lui este ucigător pentru toate animalele domestice, în afară de câine. Se cade, aşadar, ca şi noi, precum boul, să purtăm jugul lui Hristos şi, mânuind

---

[80] *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem*, PG 91, 1277A [trad. rom. de pr. D. Stăniloae, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tîlcuiri ale unor locuri cu multe şi adînci înţelesuri din sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, PSB 80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 240].

[81] *Cf.* Mal. 4,2.

[82] Este un exemplu de contemplaţie naturală după un model deja apropiat folcloric, care se regăseşte în bestiarele medievale de pildă, *Physiologul*. Este un fel de legendă etiologică creştină.

plugul Cuvântului, să desțelenim inimile împietrite şi să dezrădăcinăm mărăcinii patimilor, să lărgim pământul inimii pentru primirea Cuvântului celui dumnezeiesc. Să avem apoi inima în trei unghiuri, adică să avem în inimă învățătura despre Treime, pentru ca aşa cum inima împărtăşeşte în mod natural viața trupului, la fel şi cucernicia față de Dumnezeu să susțină împreună toate părțile sufletului. Iar faptul de a avea rinichii cu cinci orificii (jeturi), adică partea pătimaşă (poftitoare), să nu fie întoarsă spre patimi, ci, prin cele cinci simțuri, să scruteze creația numai spre dorirea şi dragostea Ziditorului. Să avem apoi trei stomacuri: stomacul primeşte primul nutrețul şi prin puterea digestiei, trimițând ceea ce este potrivit fiecăruia dintre mădulare, trece restul mai departe în pântece; astfel aşadar şi noi, conduşi fiind prin contemplația practică, naturală şi teologică, şi împărțind cele potrivite la toate mădularele sufletului, să purtăm de grijă şi de partea inferioară, adică de trup, căci aceasta vrea să însemne pântecele. Iar a răsufla a treia parte din zi şi a treia din noapte, întorcând privirea spre răsărit, aceasta înseamnă, văzând întreita pronie a lui Dumnezeu, atotțiitoare, îndreptătoare, pedepsitoare, să aducem mulțumire, atât în noaptea ispitelor, cât şi în ziua fericirii. Să avem şi ochii ca de foc noaptea, şi ziua, ca lumina, adică puterea contemplativă în ziua virtuților, primind razele cunoştinței de la soarele dreptății[83], iar în noaptea ispitelor neîncetat aduse asupra sufletului, una după alta, pentru virtute, primind rațiunile părăsirilor. Să avem şi nara dreaptă plăcut mirositoare – partea dreaptă este sufletul omului, fiindcă noi suntem alcătuiți îndoit, din suflet şi din trup. Aşadar, cel care atrage la sine harul Duhului Sfânt pentru virtuțile sufletului devine el însuşi binemirositor pentru ceilalți. Aşadar, sângele unuia ca acesta este ucigător pentru animalele domestice,

[83] *Cf.* Mal. 4,2.

adică mânia care abate sufletele este ucigătoare pentru aceia dintre oameni care îi urmează ei, dar este hrană pentru demonii care latră împotriva noastră.

Capra la rându-i are această fire: urcă munții sprinten şi străbate piscuri prăpăstioase şi se desfată de cântările melodioase; şi cornul drept al acesteia, dacă este tămâiat în vreun loc oarecare, dă senzația de cutremur. În fiecare zi elimină cam 200 de boabe. Deci trebuie ca şi sufletul nostru să sară prin prăpăstiile patimilor cu bună îndrăzneală şi, urcând munții profeților, să vâneze înălțimea cunoaşterii şi să se desfăteze de ea, şi nu numai să se desfăteze cu ea, ci prin clopoțel, care este cuvântul cel lucrător, să învețe să răsădească această desfătare şi în cei ce ascultă. Iar cornul drept înseamnă că cel ce aduce lui Dumnezeu prin rugăciune contemplația sufletului, devenind binemirositor pentru cei ce ascultă, cutremură în aceştia deprinderea patimilor trupeşti. Unul ca acesta leapădă orice înşelare de la cele sensibile. Căci simțirile sunt împletite cu cele sensibile. Astfel, patru înmulțit cu zece face patruzeci, iar acesta din urmă înmulțit cu cinci dă 200.

Întrebarea 18

Ce este drahma care I se cere chiar şi Domnului să o plătească[84] *şi ce înseamnă peştele pe care Domnul îi porunceşte lui Petru să îl prindă, să ia statirul din gura lui şi să îl dea celor care îl cer*[85]*?*

Cei care cer drahma poartă chipul patimilor naturale din noi. Aceştia se apropie de Petru, adică de lucrarea smereniei Domnului, Care ascultă de Tatăl ca un ucenic, şi îi cer, ca om, să plătească dările pe care toți oamenii le aveau de plătit. Dar Domnul S-a arătat, prin parabolă, ca Dumnezeu şi Stăpân,

[84] *Cf.* Mt. 17,24.
[85] *Cf.* Mt. 17,27.

liber de plata dării. Însă tocmai fiindcă a îmbrăcat trupul nostru, i-a asumat şi patimile Lui cele nevinovate, şi pe acestea[86] a răbdat să le plătească firii afară de păcat[87]. Căci atunci când l-a zidit pe om de la început a pus în el două raţiuni întemeietoare, una a sufletului, iar cealaltă a trupului, potrivit proniei. Dar omul nu a rămas în nici una dintre acestea, ci a vătămat pe una prin călcarea poruncii, iar pe alta prin transgresarea[88] îngrădirilor firii, pe care raţiune ascunzând-o în patimă, a lăsat-o să înoate în marea tulburată a acestei vieţi. Drept aceea, când I S-a cerut şi Domnului să achite darea firii, Acela, ca un Stăpân şi Îndreptător al firii, prin cuvântul lucrării Lui, stăpânind pătimirea lipicioasă a păcatului, [adică peştele] care înoată în marea învolburată a acestei vieţi, şi scoţând la iveală cuvântul înghiţit de acesta, adică limitarea (ὅρον τῆς χρείας) nevoii dată de la început prin îngăduinţă, l-a redat pe om firii, liber de necesitatea pătimirii pentru călcarea poruncii.

Întrebarea 19 (I, 13; 796AC)

Fiindcă Grigorie de Nyssa în scrierile lui[89] *pare, celor care nu cunosc adâncul înaltei lui cunoştinţe, să facă aluzie la apocatastază, te rog, ce ştii să îmi spui despre acest lucru?*

Biserica cunoaşte trei restaurări (apocatastaze): una este cea a fiecărui om în parte, după raţiunea virtuţii (κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον) întru care este restaurat, împlinind în sine raţiunea virtuţii; a doua este cea a întregii firi la Înviere, adică restaurarea spre nestricăciune şi nemurire şi, în fine, a treia,

---

[86] Este vorba de afectele naturale.

[87] Evr. 4,15.

[88] τῇ παραχρήσει, literal „reaua întrebuinţare".

[89] *Cf.* Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hom. op.*, 17, PG 44, 188C; *De virg.*, 12, în *Greg. Nyss. Op.*, VIII, I, p. 302, II,6-7.

de care se foloseşte mai mult Grigorie de Nyssa în cuvântările lui, este aceasta: restaurarea puterilor sufleteşti căzute prin păcat, la starea în care au fost zidite. Căci aşa cum trebuia ca întreaga fire la Înviere să primească nestricăciunea trupului la vremea nădăjduită, la fel puterile sufleteşti pervertite de-a lungul veacurilor trebuiau să lepede amintirile răutăţii sădite în suflet şi astfel străbătând toate veacurile, şi neaflând odihnă (στάσιν) să vină la Dumnezeu, la Cel ce nu are sfârşit, şi aşa, întru cunoştinţă (τῇ ἐπιγνώσει), iar nu doar prin împărtăşire de bunătăţi (μεθέξει τῶν ἀγαθῶν)[90], să reprimească puterile sale şi să fie restaurate întru cele de la început, ca astfel să fie arătat Creatorul nepricinuitor de păcat.

---

[90] μεθέξις înseamnă, în general, „participare", însă în acest context se poate traduce şi prin „împărtăşire". Ideea participării creaturilor la Bine în mod gradual, ierarhic, este dionisiană. Fiecare făptură existentă se împărtăşeşte de bine prin creaţie, într-o măsură mai mică sau mai mare. Aceasta este valabil pentru toate regnurile şi speciile existente. A se vedea Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, IV, 20, trad. rom. pr. D. Stăniloae, în *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 152-154.

Sfântul Maxim a dezvoltat ideea prin teoria sa despre *logoi* creaţiei. Dar fiinţele nu participă la Bine doar prin creaţie. Omul ca fiinţă raţională, conştientă, liberă, creat după chipul lui Dumnezeu, este restaurat la starea de început pe măsura cunoaşterii. El participă la Bine atât prin început (ἀρχή), cât şi prin sfârşit (τέλος), prin creaţie şi finalitatea sa, care este îndumnezeirea (θέωσις). Despre ideea de participare (μεθέξις) la Sfântul Maxim, în legătură cu predecesorii săi neoplatonici, dar şi cu Sfinţii Dionisie şi Grigorie de Nyssa, se poate consulta teza lui Eric David Perl, *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*, Diss., Yale University, 1991, şi reluarea temei de către Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his metaphysical principles*, Unipub Forlag, Oslo, 2000, pp. 239-278 [ediţia a doua, Oxford University Press, 2008, pp. 190-224]; *idem*, „Did St. Maximus the Confessor have a Concept of Participation?", în *Studia Patristica*, 37 (2001), pp. 618-625.

Întrebarea 20

Ce semnifică istorisirea despre Bel şi cine sunt Daniel şi Împăratul Darius[91] *care cunosc urmele celor intraţi [în Templu] că sunt [urme] de bărbaţi, femei şi copii*[92]*?*

Fiecare om care trăieşte în neorânduiala vieţii – căci aşa se tâlcuieşte Babilonul[93] – îşi face sufletul său templu lui Bel, adică diavolului. Dacă în sufletul omului este Daniel, adică Legea lui Dumnezeu – căci Daniel pe limba evreiască înseamnă judecata lui Dumnezeu –, acesta îl povăţuieşte pe Darius, adică mintea care este rege, anume că urmele celor din Templu, adică din suflet, sunt ale bărbaţilor, femeilor şi copiilor care umblă pe acolo, adică ale mâniei (θυμοῦ), ale poftei (ἐπιθυμίας) şi ale necunoştinţei (ἀγνοίας). Dar când Împăratul, care este mintea, a aflat aceasta, le predă judecăţii, adică Legii lui Dumnezeu, spre completa lor nimicire. Iar praful împrăştiat pe jos arată nevoinţa ascetică şi smerenia. Căci prin acestea devin evidente pentru minte urmele patimilor care aleargă încoace şi încolo în suflet.

Întrebarea 21 (III, 6)

Cum trebuie înţeleasă spusa Apostolului: „Hristos începătură, apoi cei ai lui Hristos, la venirea Lui, după aceea sfârşitul"[94]*?*

Începătură S-a făcut Hristos prin Înviere, apoi *cei ai lui Hristos*[95], adică cei care cred în El, iar apoi *sfârşitul*, mântuirea

---

[91] Întrebarea are în vedere nu definirea sau identificarea personajelor biblice, ci se referă la tâlcuirea lor alegorică.

[92] *Cf.* Bel şi bal. 1-22.

[93] *Cf.* Fc. 11,9.

[94] I Cor. 15,23-24.

[95] I Cor. 15,23.

tuturor neamurilor prin credinţă. Iar dacă vrei să înţelegi cele spuse, cuvânt cu cuvânt, *începătură este Hristos*, adică credinţa în El, apoi *cei ai lui Hristos*, adică faptele credinţei, şi după aceea *sfârşitul*, adică faptul de a fi despărţit de toate cele sensibile sau inteligibile şi de a se alipi de Dumnezeu prin cunoştinţă. „Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea"[96], când noi înşine vom supune orice domnie şi orice putere lui Dumnezeu, atunci va fi nimicit şi ultimul vrăjmaş. Acesta se numeşte moarte, fiindcă Dumnezeu este viaţă, iar ceea ce se opune vieţii pe bună dreptate se numeşte moarte.

Întrebarea 22

Ce semnifică curcubeul pe care l-a pus în nori Dumnezeu ca legământ al Lui cu neamul omenesc[97]*?*

Întrucât curcubeul are patru culori, aceasta arată trupul Domnului alcătuit întocmai cu al nostru din patru elemente, neavând nici o cauză constitutivă, după cum nici curcubeul[98]. Pe acesta l-a pus în nori, adică în lume. Iar lumea este nor pentru mânia lui Dumnezeu sau osânda morţii. Căci norul se socoteşte uneori în sens bun, ca unul care fie udă blând, fie umbreşte de căldura caniculară, iar alteori, [este înţeles] şi pentru mânie, ca unul care aduce ploaie şi inundaţii violente şi lasă să cadă grindină. Pentru aceasta, aşadar, se spune că

---

[96] I Cor. 15,26.

[97] *Cf.* Fc. 9,12-17.

[98] μὴ ἔχουσαν αἰτίαν συστάσεως, *şi neavând pricină constitutivă după cum nici curcubeul.* Este foarte dificil să-l înţelegem pe acel συστάσεως, care poate însemna „alcătuire, constituire, susţinere, compunere". Nici contextul nu ne ajută prea mult să înţelegem exact la ce anume se referă. Aşa cum nu se amestecă şi nu se compun culorile curcubeului, la fel nu se amestecă firile lui Hristos, sau se poate referi la lipsa unei cauze constitutive în întruparea lui Hristos.

a fost pus *în nori* curcubeul, adică Întruparea Domnului *în lumea urgiei*, pentru ca să nu mai fie nimicit neamul omenesc de potopul apelor răutății. Şi de aceea este curcubeu, ca să cunoaştem că împăcarea Domnului cu noi este război cu duşmanii şi potrivnicii noştri, sau, mai bine zis, că războiul Domnului cu vrăjmaşul a devenit pentru noi împăcare cu Dumnezeu.

Întrebarea 23

Pentru care pricină Legea interzice a se mânca orice sânge de la animale şi celelalte[99]*?*

Sunt numite necurate şi împotriva Legii nu numai animalele nedomesticite, ci şi cele domestice, precum sunt măgarul şi porcul, şi cele asemenea lor; dar aceasta semnifică şi patimile răutății care sunt cele mai puternice şi mai neîmblânzite. Nu trebuie deci să ne folosim de acestea pentru susținerea (σύστασιν) răutății noastre. Fiindcă, pe de o parte, sângele se înțelege pentru susținerea (σύστασιν) vieții, iar de multe ori se înțelege şi pentru mânia spre ucidere[100], ceea ce ne determină să cugetăm că trebuie ca toată viața noastră să o punem înaintea lui Dumnezeu şi să nu trăim pentru noi înşine, ci pentru Dumnezeu[101], precum zice şi Legea că „vei vărsa sângele dinaintea jertfelnicului"[102]. Deci partea mânioasă nu trebuie să lucreze spre propria protecție sau spre

---

[99] *Cf.* Lev. 7,26; 17,12-14.

[100] Sfântul Maxim socoteşte că afectele, dar şi puterile sufleteşti trebuie folosite de om bine, conform firii, nu împotriva firii, spre răutăți. Folosite rău, acestea nasc patimile şi pot conduce chiar la ucidere sau la propria ucidere sufletească. Folosite bine, acestea nasc virtuțile. Acesta este conținutul exercițiului ascetic care reface şi vindecă firea umană.

[101] *Cf.* II Cor. 5,15; Rom. 6,10; Gal. 2,19.

[102] *Cf.* Ieş. 29,12; Lev. 1,5 (?).

propria patimă, ci va stărui numai spre cele ale lui Dumnezeu şi dumnezeieşti cu bărbăţie şi cu tărie.

Întrebarea 24 (II, 26)

Ce înseamnă, după Lege, taurul care împunge şi pentru ce este ucis, dacă este doar un dobitoc fără raţiune[103]*?*

Taurul care împunge este cel care a dobândit zelul mai presus de raţiune, ca fiind cu adevărat după Dumnezeu (κατὰ Θεὸν) şi cel care se foloseşte de acesta pentru apărarea altora. Altminteri, trebuie să omorâm această patimă, ca să nu îi ucidă pe mulţi şi să nu pregătească să pună în primejdie pe propriul nostru stăpân, adică sufletul.

Întrebarea 25

Ce înseamnă tunica pestriţă a lui Iosif[104] *şi ce semnifică apariţia din vis a închinării tatălui şi a fraţilor lui*[105]*?*

Orice israelit, adică mintea care vede pe Dumnezeu, face propriului fiu, Iosif, adică celui care este născut după Dumnezeu, o tunică pestriţă, care îl îmbracă, după modul etic, cu felurimea diversă a virtuţilor. Aşadar, înaintea acestuia – căci Iosif se tâlcuieşte adăugare[106] – se închină tatăl, şi mama, şi fraţii lui, adică legea firii şi simţirea care o hrăneşte se închină în faţa oricui face să crească şi să sporească măsurile virtuţii şi ale cunoştinţei, supunându-se cu raţiunile (λόγοι) lor naturale şi sensibile. Dar fiindcă Iosif se înţelege [ca un

---

[103] *Cf.* Ieş. 21,29-36.

[104] *Cf.* Fc. 37,3.

[105] *Cf.* Fc. 37,9-10.

[106] πρόσθεσις înseamnă „adăugare, sporire", dar şi „punere înainte".

chip] pentru Domnul, se poate spune pe bună dreptate că *Dumnezeu şi Tatăl*[107] face propriului Său Fiu după fire o tunică pestriță, tocmai pe aceea pe care a luat-o de la noi pentru noi, trupul împestrițat cu dumnezeieştile virtuți precum spusa din Psalmul acela: „Dar Tu trup mi-ai întocmit"[108], şi de care dezbrăcându-l fraţii cei după trup, care sunt iudeii, şi-au pătat mâinile cu sângele pătimirii. Aşadar, s-au închinat acestuia tatăl, şi mama, şi cei doisprezece fraţi, adică Legea şi slujirea ei şi cei ce au crezut din cele douăsprezece seminții.

Întrebarea 26

Ce semnifică stâlpul de nor care călăuzeşte pe timpul zilei şi stâlpul de foc care luminează noaptea[109]*?*

Prin ambele se desemnează Cuvântul lui Dumnezeu, căci pentru unii, care călătoresc[110] prin lucrarea practică, răcorindu-i de arşița ispitelor, se face stâlp de nor[111], iar pentru alții, care călătoresc prin cunoştință, luminând şi risipind ceața necunoştinței, se face stâlp de foc.

Întrebarea 27

Ce semnifică mana şi ce înseamnă faptul de a se fi stricat pentru cei care au cules mai mult decât le era destul[112]*?*

Mana înseamnă Cuvântul lui Dumnezeu care hrăneşte sufletul şi care este potrivit tuturor, pe măsura fiecăruia, prin

---

[107] Ef. 5,20.

[108] Ps. 39,7.

[109] *Cf.* Ieş. 13,21-22.

[110] ὁδηγέω înseamnă „a călători, a umbla, a călăuzi".

[111] Ieş. 13,21.

[112] Ieş. 16,20.

lucrarea practică şi prin cunoştinţă (διὰ πράξεως καὶ γνώσεως). Însă dacă cineva se foloseşte de Cuvânt în mod cuvenit (δεόντως) şi după raţiune, adică atinge calea de mijloc a virtuţilor, fugind deopotrivă şi de excesul acestora şi de lipsirea de vreuna din ele, acesta culege mana după dreapta socotinţă. Dar când se foloseşte de Cuvânt nu în chip cuvenit (μὴ δεόντως), ci în exces – căci este bine să înţelegem ceea ce se spune[113] [în Scriptură] de la o singură virtute –, precum dacă cineva a ajuns la înfrânare[114] şi se fereşte de desfrânare, dar judecă nunta ca spurcată, deja i s-a stricat aceluia raţiunea înfrânării lui, din pricina nemăsurii mândriei, şi nu numai că i se strică lui mana, ci mişună de viermi, adică naşte celelalte patimi.

Întrebarea 28 (III, 7)

Ce înseamnă cuvântul cu privire la femeia lovită care îşi leapădă copilul său şi Legea care prevede ca cel ce a lovit-o să dea suflet pentru suflet dacă femeia va lepăda, copilul fiind deplin alcătuit (ἐξεικονισμένον), iar dacă este încă neformat (ἀμόρφωτον), să se pedepsească numai cu despăgubire[115]?

Potrivit literei, socotim aşa: de vreme ce uciderea este a trupului – căci sufletul nu poate fi nicidecum ucis, fiind nemuritor –, pentru aceasta acel „încă nealcătuit" la forma omenească (εἰς ἀνθρωπείαν μορφὴν) nu atrage după sine vreo primejduire decât numai o mică despăgubire, dar dacă chipul omenesc a ajuns la desăvârşire, pe bună dreptate [se consideră] că unul ca acesta a săvârşit uciderea unui om desăvârşit. Dar potrivit cu vederea duhovnicească (τὴν πνευματικὴν θεωρίαν) aceasta o înţelegem că cel ce sminteşte un suflet care a zămislit Cuvântul dumnezeiesc şi a format prin

---

[113] Se referă la pasajul din Scriptură despre cei ce culegeau mana.

[114] σωφροσύνην, aici, se referă la feciorie.

[115] *Cf.* Ieş. 21,22-23 (*Septuaginta*).

deprindere sămânța virtuții[116] și îl face să lepede o asemenea formă a învățăturii, acela vrednic se face de moarte. Iar celălalt, care a smintit sufletul care a primit sămânța Cuvântului, dar nu l-a format pe acesta deplin prin deprindere (ἕξεως) și prin lucrare este vrednic [numai] de pedeapsă.

Întrebarea 29

Ce semnifică cele șase cetăți de scăpare[117] *și pentru ce trei dintre ele au fost date în pământul făgăduinței, iar celelalte trei în afara lui*[118]*?*

Fiindcă neamul lui Gad, pentru că a dobândit multe turme, a luat cetățile din afara pământului făgăduinței, dintre acestea Legea a hărăzit trei pentru a se refugia în ele cel ce a ucis fără de voie, iar pe celelalte trei [le-a rânduit] în pământul făgăduinței. Aceasta înseamnă, prin urmare, potrivit modului anagogic: fiindcă trei sunt chipurile în care păcătuim fără de voie, anume din pricina stăpânirii tiranice[119], din înșelare și din necunoștință, trebuie ca cel stăpânit de acestea, mai înainte ca patima care le însoțește, urmărindu-l, să îl nimicească pe unul ca acesta, făcându-l să păcătuiască prin dispoziția sufletului, să caute cetate de scăpare: cel ce păcătuiește din tirania stăpânirii, în cetatea înfrânării, cel care păcătuiește din înșelare, în cetatea experienței (πείρας) și lucrării a toată fapta bună, iar cel care greșește din necunoștință (ignoranță, ἀγνοίας), în cetatea învățăturii. Dar aceste cetăți sunt împărțite celor ce au lucrarea practică necesară pentru buna

---

[116] Aceeași interpretare alegorică se găsește la Origen, *Omilii și adnotări la Exod, X*, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Polirom, 2006, p. 305.

[117] Num. 35,6.

[118] *Cf.* Num. 35,14.

[119] Se referă la patima care a ajuns la obișnuință și care îl stăpânește tiranic pe cel căzut în ea.

rodire (διὰ τὸ εὔφορον) şi păstorirea turmelor. Căci lucrarea practică este roditoare pentru virtuţi şi păstorească (ποιμαντική) pentru cei asemenea dobitoacelor.

Iar cetăţile dinlăuntrul pământului făgăduinţei sunt împărţite contemplativilor (γνωστικοῖς). Fiindcă contemplativul se refugiază în trei cetăţi, adică trei cunoştinţe: în cunoaşterea morală (etică, ἠθικῇ), în cunoaşterea naturală (φυσικῇ) şi în cea teologică (θεολογικῇ), trebuie aşadar ca cel care a lucrat uciderea fără de voie, şi acesta este cel care se aruncă neexperimentat (neîncercat) în învăţătura morală, mişcat de mânie şi de poftă împotriva raţiunii, să se refugieze în cetatea blândeţii, căci sfârşitul filosofiei morale este blândeţea, iar cel înşelat şi care se aruncă fără pricepere/ştiinţă în contemplarea naturală [trebuie] să se refugieze în cetatea ştiinţei, iar cel înşelat în teologie trebuie să se refugieze în cetatea credinţei, ca nu cumva patima însoţitoare a necunoştinţei să se întărească asupra lui şi să-l cuprindă, să-l piardă pe cel părtaş ei.

Dar ce înseamnă spusa că *până ce marele arhiereu va muri*[120] *trebuie să rămână aceasta* [în cetatea de·scăpare] *şi abia atunci poate să se întoarcă la pământurile lui* trebuie înţeles după cum urmează: Marele preot este Domnul nostru Iisus Hristos; când deci ajungem la desăvârşita nepătimire şi nicidecum nu-I mai aducem Lui ceva dintre cele ale lumii acesteia, fie cuvinte, fie cugete, sau simplu, când devenim mai presus de simţire şi de gândire şi nu-L mai cunoaştem pe Hristos cu nici un chip după trup[121], atunci moare pentru noi marele preot neprimind de la noi slujirea a ceva din cele ce sunt. Şi astfel ne restabilim în pământul nostru dobândit, adică cel care se află în Dumnezeu Însuşi şi în care sunt înseşi raţiunile (λόγοι) virtuţilor.

---

[120] Num. 35,25-28.

[121] II Cor. 5,16.

Întrebarea 30

Ce sunt nuielele pe care Iacov, crestându-le, le punea în adăpători şi ce înseamnă Rahila care a furat idolii şi ce este stejarul sub care Iacov i-a ascuns[122]*?*

Orice Iacov, adică cel ce loveşte cu călcâiul, crestează nuielele, adică raţiunile fiinţelor, curăţindu-le de formele materiale care sunt peste acestea şi le pune în adăpători, adică în deprinderea cunoştinţei, pentru ca ucenicii, ca nişte oi, prin iniţierea în cunoaştere, zămislind, să-şi imprime în sine caracterele ei prin imitarea acesteia. Aşadar, orice suflet învăţat astfel fură idolii propriului tată care l-a născut rău mai întâi pentru păcat. Iar idolii nu sunt în mod natural uniţi cu cele văzute, ci sunt făcuţi idoli de tatăl răutăţii care este diavolul[123], adică chipuri (forme deşarte) pentru înşelare. Pe aceştia, pe bună dreptate, îi fură, după cuvântul Apostolului, cel ce supune toate sub ascultarea lui Hristos[124]. Dar îi ascunde pe aceştia în samarul cămilei, înţelegând prin cămilă aici trupul, din cauza ghebului şi deoarece cămila îşi imprimă urmele copitelor în pământ. Cămila, din pricina căderii, arată trupul nostru gheboşat şi împătimit. Samarele cămilei sunt diferitele moduri ale ascezei deasupra cărora şezând sufletul, fuge de tatăl răutăţii care îl caută şi răscoleşte după idolii născociţi de acesta spre înşelare şi pe care sufletul, prin anagogia cea mai înaltă şi contemplare scoţându-i afară în chip minunat din el, îi ascunde sub samarele înfrânării care ţin strâns trupul nostru. Însă, când ajung în pământul făgăduinţei, adică la desăvârşita cunoştinţă, atunci i se porunceşte să îi lepede şi pe aceştia. Adică (ceea ce se potriveşte bine anagogiei noastre) cele furate simbolizează fie modurile morale, precum veşmântul, fie raţiunile naturale

---

[122] *Cf.* Fc. 30,37-38; 31,19; 35,4.

[123] In 8,44.

[124] II Cor. 10,15.

din acestea, precum cerceii [din urechile idolilor], care ascultă. Căci după ce le-a răpit pe acestea, mintea cea străvăzătoare le-a îngropat sub stejar, adică în taina crucii, căci orice lucrare practică şi orice cunoaştere sunt ascunse în aceasta [în taina crucii]. Iar crucea se aseamănă stejarului, fiindcă în timpul iernii copacul este foarte neplăcut, iar primăvara este cel mai înmiresmat şi cel mai plăcut. La fel şi crucea Domnului în viaţa prezentă pare să aibă un chip de nimicire, dar în veacul viitor împrăştie bună-cuviinţa multei miresme şi a slavei.

Întrebarea 31

Ce semnifică istorisirea cu privire la Iuda şi la Tamara[125]*?*

Domnul nostru Iisus Hristos fiind după trup din neamul lui Iuda[126] şi venind pe calea vieţii *la oile cele pierdute ale casei lui Israel*[127], a aflat pe calea cea înşelătoare pe femeia nărăvită, adică biserica neamurilor care desfrâna cu alţi dumnezei[128], şi unindu-se cu ea i-a dat zălog acesteia toiagul, cingătoarea şi inelul[129], adică moartea pe cruce, slava dreptmăritoare a creaturilor şi harul duhului, sau, mai simplu, cunoaşterea practică, naturală şi teologică.

Întrebarea 32

[Ce înseamnă] la Sfântul Chiril al Alexandriei istorisirea despre Nabot şi despre Ahab[130]*?*

---

[125] *Cf.* Fc. 38.

[126] Rom. 9,5.

[127] Mt. 15,24.

[128] *Cf.* Jud. 2,17; Deut. 31,16.

[129] Fc. 38,18.

[130] *Cf.* Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Reg. lib.*, III, PG 69, 692BC; *cf.* III Reg. 20,1-13.

La Hristos se referă cele despre Nabot. Iar via, după Isaia, este Israel. Iar Ahab[131] este un tip (τύπον) al cârmuitorilor lui Israel care voiau să aibă în stăpânire Israelul *ca pe o grădină de legume, adăpându-l din cupa lor otrăvită*[132]. Iar Hristos, al Cărui chip este Nabot, nu voia să o dea pe aceasta, ca fiind moştenirea Lui părintească. Atunci Izabela cea înțelegătoare, care este sinagoga, a uneltit împotrivă ca să o răpească.

Întrebarea 33 (I, 46; 821BC)

Al cui chip se socoteşte a fi Ieftae şi fiica lui[133]*?*

Ieftae este chipul Domnului, iar fiica acestuia este un chip pentru preacurat trupul Lui. Căci precum Ieftae era născut dintr-o desfrânată[134] şi precum a fost alungat de ai săi[135] şi ieşind afară a dus război şi a biruit pe cei potrivnici[136], făgăduind lui Dumnezeu că Îi va aduce jertfă pe oricine din casa lui care îl va întâmpina[137], la fel şi Domnul, venind fără de păcat cu trupul din firea noastră cea desfrânată[138] şi devenind Semănătorul propriului trup, a fost alungat de cei care păreau că sunt poporul Lui, iudeii[139], şi biruind războiul pentru noi, a adus jertfă lui Dumnezeu şi Tatăl propriul Lui trup. Căci Ieftae se tâlcuieşte *deschidere a lui Dumnezeu.*

---

[131] III Reg. 20,2.
[132] Avac. 2,15.
[133] *Cf.* Jud. 11.
[134] *Cf.* Jud. 11,1.
[135] *Cf.* Jud. 11,2.
[136] *Cf.* Jud. 11,33.
[137] *Cf.* Jud. 11,30-31.
[138] *Cf.* Rom. 9,5.
[139] *Cf.* In 1,11.

Întrebarea 34

Ce arată cuvântul din Pilde că: „Din pricina lenei grinzile casei se lasă, iar când stai cu mâinile în sân apa picură în casă"[140]?

Grinzile sunt socotite puterile naturale ale sufletului şi cum grinzile care sunt neglijate se lasă şi cad din pricina greutăţii de deasupra, la fel şi puterile naturale ale sufletului, nepurtându-li-se de grijă prin meditarea dumnezeieştilor cuvinte, plecându-se sub greutatea ispitelor celor de voie şi celor fără de voie, cad în cele sensibile. *Iar când stai cu mâinile în sân, apa picură în casă*[141] semnifică sufletul care, neavând lucrarea faptelor bune, primeşte în sine prin simţuri închipuirile lucrurilor materiale ca pe nişte picături de ploaie (σταλαγμῶν δίκην) şi alungă harul care sălăşluieşte în el.

Întrebarea 35

Ce semnifică nunta din Cana şi ce arată tainele săvârşite cu prilejul acesteia[142]?

Cana se tâlcuieşte creaţie, iar Galileea, descoperire. Căci orice minte care are năzuinţa[143] spre descoperirea celor dumnezeieşti, prin faptul că este unită cu virtutea, dar şi cu simţirea, are nevoie de mijlocirea Raţiunii/Cuvântului, pentru ca virtutea unită cu mintea, prin cunoaştere, să fie în armonie

---

[140] Eccl. 10,18. Aşa înţelege Sfântul Maxim acest pasaj din Ecclesiast, tradus, îndeobşte, după *Septuaginta* prin *casa se va prăbuşi*; verbul folosit însă este στάζω, care înseamnă „a picura".

[141] *Ibidem.*

[142] *Cf.* In 2,1-11.

[143] ἕξιν ἀποκαλυπτικὴν. Putem înţelege pe ἕξιν fie ca „năzuinţă" sau ca „tindere spre", fie ca „deprindere". Puţin mai departe, Sfântul Maxim va vorbi despre γνωστικὴ ἕξις, deprinderea cunoscătoare a minţii.

cu ea, iar simțirea, supunându-se, să fie sub puterea Minții care în chip natural o ocârmuieşte. Dar, fiindcă năzuința spre cunoştință, prin împrăştierea provenită din plăcere, care este din neascultare, s-a subțiat ca apa, a venit Cuvântul, aducând pe pământ tăria de la început. Iar Mama care Îl roagă[144] este credința sau smerenia sau, încă, înțelepciunea cunoscătoare: căci fiecare dintre acestea trei poate să nască cea mai înaltă dumnezeiască năzuință în oameni.

Iar spusa că *ceasul meu n-a sosit încă*[145] arată că învățătura precede minunile – fiindcă doar pentru cei necredincioşi dovada minunilor era pentru [adeverirea] învățăturii, dar pentru că încă nu propovăduise nimic acolo şi pentru că a primit dovada necredinței lor, de aceea a spus: *Nu a sosit încă ceasul meu.*

Slujitorii îi arată pe profeți, care au umplut cu învățătura lor firea cea deşertată prin călcarea poruncii [...][146], dar când a venit Domnul, a preschimbat învățătura lor în cunoaştere duhovnicească şi, prin credință, a preaînălțat firea la [starea] mai presus de fire. Şi aceasta reprezintă persoana Născătoarei de Dumnezeu. Aşa cum Născătoarea de Dumnezeu, potrivit creației, fiind de la Domnul şi Fiul ei, L-a născut pe El după trup, la fel şi credința, fiind de la Cuvânt, prin lucrarea faptelor, ea aduce Cuvântul în lucrare[147].

---

[144] In 2,3.

[145] In 2,4.

[146] Lacună în text.

[147] ὑπάρχουσα διὰ τῆς ἐνεργείας τῆς πράξεως τὸν λόγον εἰς ἐνέργειαν ἄγει. Sfântul Maxim foloseşte termenul ἐνέργεια în sens foarte apropiat de cel palamit. Despre importanța şi uzul acestui concept la Sfântul Maxim Mărturisitorul există câteva lucrări recente. Mai întâi, amintim teza lui Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 2003. Acesta analizează în aproape 400 de pagini conceptul de ἐνέργεια, văzut în relația sa cu ἕξις în categoriile tomiste de acum obişnuite maximologilor de factură dominicană sau iezuită. O mult mai corectă analiză

Iar urcioarele cu apă, fiindcă sunt şase, simbolizează deprinderea/năzuința creatoare a tuturor celor bune[148], fiindcă şi Dumnezeu în şase zile a zidit lumea văzută. Stăpânul mesei este Legea care discerne (ὁ διακριτικὸς νόμος), fiindcă spune: „Orice om mai întâi pune înainte vinul cel bun, şi apoi pe cel mai slab". Căci legea simplă care discerne deosebind zice: „Trebuia ca mintea să urce mai întâi prin cunoştință la cauză şi astfel, după aceea, la cele de după ea, ceea ce Adam nu a făcut", sau şi că: „Trebuia să tânjească după învățătura Domnului mai înainte de Lege şi de prooroci".

Întrebarea 36 (I, 47; III, 8; 821C-824A)

Cum vom înțelege cuvântul Evangheliei că „nu este mai mare decât Ioan[149] între cei născuți din femeie, dar cel mai mic din Împărăția cerurilor este mai mare decât el"[150]?

Oricine se va smeri pe sine mai mult decât Ioan – căci aceasta înseamnă mai mic – acela este mai mare decât Ioan.

---

a conceptului, începând cu preistoria sa aristotelică, trecând prin neoplatonism, până la Părinții răsăriteni, în care Maxim ocupă un loc central, face David Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004 [*Metafizica energiilor necreate şi schisma Bisericii*, trad. de Dragoş Dâscă şi protos. dr. Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010]. Găsim aici o remarcabilă încercare de valorificare filosofică a Părinților greci prin opoziție cu tradiția scolastică apuseană. O reevaluare precisă a întregii problematici a energiilor divine, acoperind întreaga perioadă de la Noul Testament până la Ioan Damaschin, în care Sfântul Maxim ocupă un loc binemeritat (pp. 331-421), a făcut recent Jean-Claude Larchet, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Cerf, Paris, 2010.

[148] Puterea creatoare a tuturor celor bune: τὴν ποιητικὴν τῶν ἀγαθῶν ἕξιν.

[149] Botezătorul.

[150] Mt. 11,11; *cf.* Lc. 7,28.

Sau altfel: întrucât se crede că Ioan a cuprins prin contemplare cunoştinţa [lui Hristos] care era accesibilă aici, cunoaşterea cea mai mică şi mai de pe urmă ce se va arăta în starea viitoare este mai mare decât cea de aici. Sau încă, cel mai înalt teolog dintre oameni este mai mic decât cel din urmă dintre îngeri. Sau cel ce are locul cel mai de pe urmă în petrecerea Evangheliei este mai mare decât cel mai mare râvnitor după dreptatea din Lege.

Întrebarea 37

Ce arată, oare, în Lege păsările necurate, cele din apă şi cele de pe uscat, potrivit cu raţiunea lor universală[151]*?*

Am interpretat păsările ca arătând, în general, patima slavei deşarte şi a mândriei, împărţită deosebit după diferite moduri ale ei, potrivit cu felurile diferite ale păsărilor. Iar animalele de uscat arată în mod universal patima iubirii de arginţi, împărţită şi ea în mai multe feluri, după chipul diferit al comportării fiecăruia dintre animale. Iar cele din apă arată, în general, patima lăcomiei pântecelui pentru că sunt alunecoase şi se mişcă cu dificultate şi se târăsc pe pământ şi spurcăciune sunt peştii necuraţi în lege. Iar pe cei care au aripi şi solzi Legea îi socoteşte curaţi, desemnând prin faptul că au aripi pe pântece pe cel ce are raţiunea înaltă ameninţată de plăcere, [raţiunea] neîngăduindu-i să se târască pe pântece. Iar faptul că au aripile înotătoare deasupra îl arată pe cel ce înoată în marea vieţii, prin răbdarea cu bărbăţie a celor ce vin asupra lui, iar faptul că au aripioare la coadă îl arată pe cel ce evită cu dibăcie undiţele pescarilor-demoni, iar faptul că au aripi pe ambele părţi ale capului arată pe cel ce are pururi mintea întărită din toate părţile în contemplare.

---

[151] *Cf.* Lev. 11; Deut. 14,3-20.

Întrebarea 38 (III, 9)

Pentru care pricină Scriptura spune că Isav a fost urât de Dumnezeu chiar mai înainte de a se naşte, iar Iacov, dimpotrivă, a fost iubit de El[152]*?*

Potrivit literei, e limpede că Dumnezeu, Cel ce cunoaşte toate lucrurile mai înainte de a fi ele[153], a cunoscut ce fel avea să fie fiecare dintre cei doi după alegere[154], şi fiindcă ştia, pe unul l-a urât, iar pe celălalt l-a iubit. Iar dacă cineva cercetează textul potrivit anagogiei, va fi urâtă de Dumnezeu orice minte care, asemenea lui Isav, este păroasă (îngroşată) din pricina materiei lumeşti şi asprită de cugetele neîngăduite. Dar va fi iubit orice Iacov, adică orice minte blândă, simplă şi nematerialnică şi de o singură formă (μονότροπος). Şi altfel iarăşi: orice Isaac are doi fii, care înainte de a se fi născut, unul este urât şi unul iubit. Iar aceştia sunt *legea duhului*[155] şi *cugetul trupesc*[156] care, chiar înainte de a veni în lucrare, unul a fost iubit, iar celălalt a fost urât.

Şi încă altfel: Isaac este înţeles ca tip al lui Dumnezeu, iar El a avut doi fii care sunt Legea scrisă şi Legea duhului. Unul era păros şi aspru, iar celălalt blând. Căci Legea avea multe şi nenumărate prescripţii şi a fost urâtă, după Isaia, care spune că *urăşte sufletul Meu sărbătorile voastre şi sabaturile voastre*[157], iar celălalt era iubit fiindcă era blând, căci aşa este Evanghelia, blândă şi concisă, fiindcă cere credinţă sinceră în Dumnezeu şi o conştiinţă binevoitoare faţă de aproapele. Sau cu privire la acelaşi lucru altfel: după tâlcuirea

---

[152] *Cf.* Rom. 9,11-13.

[153] Sus. 1,42.

[154] κατὰ προαίρεσιν. E vorba de opţiunea deliberată a fiecăruia.

[155] Rom. 8,2.

[156] Rom. 8,6.

[157] Is. 1,13-14.

numelor va fi urâtă de Dumnezeu orice minte vicleană şi nimicitoare a bunei cucernicii, căci aşa se tâlcuieşte Isav, dar va fi iubită orice minte care loveşte cu călcâiul răutatea, precum se tâlcuieşte Iacov.

Întrebarea 39 (III, 10)

Pentru ce oarecând Avraam a văzut trei îngeri, iar Lot doi[158]*?*

Avraam fiind desăvârşit şi depăşind cele arătate în chip văzut, fiind luminat în cunoaşterea Sfintei Treimi şi Unimi – pentru care pricină a mai primit un „a"[159] ca adăugire la nume, ca unul care s-a apropiat de Unul prin cunoaştere –, în chip cuvenit a văzut trei îngeri. Dar Lot, care nu a depăşit nicidecum cele văzute prin cunoaştere, ci Îl cinstea pe Dumnezeu din cele văzute şi necugetând cu mintea nimic mai mult decât acestea, nici nu a văzut mai mult de cele două, materia şi forma, din care sunt cele văzute, nici nu a cuprins cu mintea raţiunea cu privire la Unime şi Treime. Pentru aceasta a văzut doar doi îngeri. De aceea, când l-au zorit pe el îngerii şi l-au scos în grabă pentru a fi salvat în munte, a ezitat să urce pe munte, dar s-a rugat să meargă la Sigor, pentru o cunoaştere mai mică – fiindcă Sigor aşa se tâlcuieşte, „mic". Iar îngerii care l-au scos afară pe Lot[160] semnifică cele două testamente, al Legii scrise, şi al legii după Evanghelia harului[161]. Căci prin acestea este scos cineva şi scapă de înşelarea cu privire la cele sensibile şi prin acestea scapă cineva de foc. Dar are simţirea drept soaţă care urcă împreună cu el. Dacă, aşadar, aceasta se întoarce spre cele lăsate în urmă, devine stâlp

[158] Fc. 18,2; 19,1.

[159] Litera α ' reprezintă în greacă cifra 1.

[160] *Cf.* Fc. 19,20.

[161] *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ep. 1*, PG 91, 377A.

de sare[162], rămânând pildă tuturor şi purtând deprinderea neschimbată a răutății celei în chipul sării.

Şi dacă i se aduce vin de la sodomeni[163], ceea ce arată conceperile gândurilor necurate, cele două fiice îl îmbată pe unul ca acesta, pentru a zămisli. Prima fiică este pofta, fiindcă odată ce mintea trezeşte primele amintiri ale conceperilor[164], de îndată pofta, însoțindu-se cu ea, zămisleşte învoirea cu gândul, aşadar, imediat după, se apropie şi a doua fiică. Aceasta este plăcerea, cu care însoțindu-se, zămisleşte lucrarea cu fapta. Pentru aceasta, este blestemată o astfel de odraslă şi nu va intra în adunarea Domnului până la al treilea şi al patrulea[165] şi al zecelea neam[166].

Întrebarea 40 (I, 14; II, 16; 796C-797A)

În sfârşit, pentru ce Domnul în Evanghelii, mai presus de multe alte insulte care sunt mai grele, statorniceşte ca cel ce zice fratelui său nebun să fie socotit vinovat de focul gheenei, iar cel care îl numeşte prost să fie adus în fața sinedriului[167]*?*

Apelativul *nebun* se zice pentru oricine e lipsit de minte şi de judecată, iar *raka* în limba evreiască se tâlcuieşte „vrednic de a fi scuipat". Fiindcă deci cuvântul *nebun* se spune despre cel lipsit de Dumnezeu şi necredincios după cuvântul: *Zis-a cel nebun în inima lui: „Nu este Dumnezeu"*[168], şi potrivit

---

[162] *Cf.* Fc. 19,26.

[163] *Cf.* Fc. 19,32-36.

[164] τὰς πρώτας τῶν προλήψεων μνήμας se referă la primele conceperi în minte ale păcatului.

[165] Ieş. 20,5.

[166] Deut. 23,3.

[167] *Cf.* Mt. 5,22.

[168] Ps. 13,1.

lui Moise care a zis: *Poporul acesta este nebun şi nu înţelept*[169], oricine îl numeşte pe fratele său care este de o credinţă cu el *fără Dumnezeu* şi închinător la idoli sau eretic şi necredincios, unul ca acela îl face nebun, şi pe bună dreptate se face vrednic de gheena focului. Dar oricine îl numeşte *ῥακά*, adică prost, ceea ce înseamnă „vrednicule de scuipat" şi „necurate", acesta învinuieşte viaţa fratelui său şi în chip potrivit este vrednic de o mai mică pedeapsă.

Întrebarea 41

Ce semnifică istorisirea de la Judecători despre un levit şi concubina lui pe care, după ce au batjocorit-o, au ucis-o cei din neamul lui Veniamin[170]*?*

Deoarece mintea[171], care de la început, fiind de la Dumnezeu, era sfântă, a ucis prin cădere legea firii, şi-a luat concubină, adică slujirea Legii, aceasta nefiind naturală, ci adusă din afară. Apoi, mişcările naturale ridicându-se împotrivă, precum lupii, au ucis-o şi pe aceasta. Iar mintea cea sfinţită (preotul), mâniindu-se, o taie în bucăţi şi o trimite în toate hotarele lui Israel la cele douăsprezece neamuri[172], adică împarte poruncile Legii şi le distribuie pe fiecare la puterea corespunzătoare din suflet, astfel încât toate să fie mişcate spre uciderea gândurilor celor neorânduite. Căci trei sunt puterile sufletului: raţiunea, pofta şi mânia. Acestea au nevoie de patru virtuţi naturale: fiindcă fără acestea nu ar putea avea loc nici omorârea răutăţii, nici îndreptarea spre virtute. Apoi,

[169] Deut. 32,6.

[170] *Cf.* Jud. 19,1-30.

[171] În limba greacă, substantivul *minte*, νοῦς, este de genul masculin. Astfel alegoria privind însoţirea minţii, care este preotul levit, cu Legea lui Moise, care este concubina, are sens în context.

[172] *Cf.* Jud. 19,29-30.

pentru a ajunge la lucrare, cele deosebite frumos [de noi mai sus][173] au nevoie şi de cele cinci simțuri ca să plinească numărul complet de doisprezece, care semnifică toate neamurile lui Israel. Dar numărul doisprezece înseamnă, de asemenea, timpul şi firea. Căci timpul este septiform[174], iar firea pentiformă.

Faptul că în război au căzut mulți dintre israeliți[175] şi după aceea puțini au învins înseamnă că trebuie ca cel ce luptă împotriva păcatului să se curețe de orice patimă, deoarece cât timp va fi stăpânit de înălțarea cugetului sau de slava deşartă şi înfumurare, sau îi condamnă pe alții, sau este ținut de orice altă patimă, fără îndoială va fi aflat neputincios în războiul împotriva patimilor şi va cădea. Dar trebuie să se curețe de toate şi aşa să stea în poziție de luptă[176], fiindcă numai astfel dăruieşte Domnul biruința. Iar faptul că s-a înduioşat Israel de cei rămaşi din Veniamin[177], care s-au refugiat la stânca Rimon[178], arată că cel ce luptă împotriva patimilor nu trebuie să ucidă împreună cu patimile şi puterea naturală, ci să biruiască numai pe cele care sunt contrare firii. Astfel, dacă cineva luptă împotriva patimii lăcomiei pântecelui nu trebuie să se lipsească de toată hrana necesară întreținerii vieții, ci de un trai dezmierdat şi desfrânat. Iar refugierea la stâncă înseamnă credința în Hristos sau deprinderea stăruitoare a lucrării practice (nevoinței), care ucide cu uşurință neorânduiala patimilor. Căci Rimon se tâlcuieşte ridicarea [osândei] morții.

---

[173] Adică cele trei puteri sufleteşti amintite şi cele patru virtuți naturale.

[174] ἑβδοματικὸς se referă la timpul care este septiform după cele şapte zile ale săptămânii, iar firea prezintă o structură pentadică trimițând la cele cinci simțuri.

[175] *Cf.* Jud. 20,21; 20,25; 20,35-46.

[176] În linie de bătaie, în rânduială de război.

[177] *Cf.* Jud. 21,6.

[178] *Cf.* Jud. 20,47.

Întrebarea 42

Ce înseamnă ceea ce a scris Apostolul către Timotei într-una din epistole: „Stăruieşte cu timp şi fără timp"[179]*?*

Spune că dacă cineva este robit de vreun păcat, acesta este un bun prilej[180] (εὐκαίρως) de a fi povăţuit; arată-i acestuia prin învăţătură cum să fugă de rău şi să aleagă în loc binele. Sau, dacă nu este în păcat, ceea ce aparent nu este un prilej (ἀκαίρως) de povaţă, pe unul ca acesta învaţă-l cunoştinţa, zice, întărindu-l pe el pentru viitoarea răzvrătire a ispitelor.

Întrebarea 43 (II, 19)

Ce semnifică pilda fecioarelor[181]*?*

Deoarece omul are cinci puteri intelectuale prin care cuprinde cele inteligibile, dar şi cinci ale trupului prin care percepe cele trupeşti, pilda pare să închipuie pe fiecare om. Aşadar, cel care are candela virtuţii practice şi are şi uleiul cunoştinţei care o adapă, adică [are] faptele bune care sunt împreună cu cunoştinţa, acela supunând trupul împreună cu simţurile lui şi unindu-le cu cele inteligibile, devine astfel precum cele cinci fecioare înţelepte. Iar cel ce pare a se avânta în fapta bună, neavând uleiul cunoştinţei, dar o practică, în chip fără de minte, pentru slavă deşartă, din lăcomia pântecelui sau iubirea de arginţi, acesta, întorcându-şi simţirile inteligibile către cele sensibile şi vremelnice, le face pe acestea

---

[179] II Tim. 4,2, εὐκαίρως, ἀκαίρως.

[180] Tâlcuirea Sfântului Maxim se sprijină pe dublul sens al cuvântului καιρός, care înseamnă timp şi prilej. Este clar că expresia „cu timp şi fără timp" este înţeleasă de Sfântul Maxim „cu prilej şi fără prilej".

[181] *Cf.* Mt. 25,1-12.

pământeşti şi, pe bună dreptate, devine asemenea celor cinci fecioare fără de minte, cunoscând numai cele ale simţurilor.

Întrebarea 44 (II, 22)

Ce arată, potrivit anagogiei, grădina raiului ce s-a sădit la răsărit[182]*?*

Cred că raiul arată inima omului răsădită la răsăritul cunoştinţei lui Dumnezeu. Căci în mijlocul acesteia *a sădit Domnul pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi al răului*[183]. Pomul vieţii este înţeles ca raţiune a celor inteligibile, iar cel al cunoştinţei binelui şi răului ca raţiune a celor sensibile, fiindcă acesta are cunoştinţa binelui şi a răului: pe de o parte, pentru cei care Îl cunosc pe Creator din frumuseţea creaturilor şi prin ele sunt conduşi la cauza acestora, [pomul] este cunoştinţa binelui, pentru alţii, care adastă numai la simţire şi care sunt înşelaţi de aparenţa lucrurilor sensibile şi care îşi întorc sufletul cu toată pofta către cele materiale, [pomul] este cunoştinţă a răului.

Iar dacă cineva, nedumerit, ar răspunde: „Cum ar putea să se înţeleagă aceasta cu privire la un singur om, astfel încât cunoştinţa să fie când bună, când rea, sau să vină de la unul şi acelaşi copac?". Către unul ca acesta trebuie să răspundem că, de vreme ce se spune că lumea cea inteligibilă şi cea sensibilă sunt cei doi pomi şi omul participă la fiecare dintre ei ca unul care este alcătuit din trup şi suflet, prin urmare, când puterea sufletului înclină şi trupul spre simţuri, iată, s-a împărtăşit de acest pom şi a cunoscut încercarea binelui şi a răului; pe de o parte, a binelui, prin faptul de a-şi fi desfătat în mod natural trupul prin bucurarea de

[182] *Cf.* Fc. 2,8.
[183] *Cf.* Fc. 2,9.

cele sensibile, iar, pe de altă parte a răului, prin faptul de a-şi fi supus sufletul celor inferioare, slăbindu-şi astfel puterile naturale.

Întrebarea 45

Ce semnifică peştele arătat de Domnul după Înviere, cel întins pe cărbuni[184]*?*

Peştele semnifică firea omenească ce înoată în confuzia patimilor pe care, pentru negrăita iubire de oameni, Domnul venind, l-a tras afară din marea vieţii şi arzându-l cu focul Duhului Sfânt şi topind toată untura patimilor, îl preface în hrană pentru Sine şi pentru Apostoli. Căci pururi Cuvântul flămânzeşte după mântuirea noastră împreună cu cei care-L urmează, fiindcă prin pilda Lui au primit a muri pentru mântuirea noastră.

Întrebarea 46

Ce înseamnă în Evanghelie Zaheu vameşul şi cele cu privire la el[185]*?*

Zaheu vameşul este cel ce vămuieşte zidirea lui Dumnezeu pentru propria plăcere. Dar aude Cuvântul Care trece pe acolo şi se urcă într-un sicomor, când se naşte în el cuvântul pocăinţei. Atunci îl convinge să urce mai presus de cugetul trupului[186], căci aceasta înseamnă sicomorul. De acolo va privi nestingherit Cuvântul şi Îl va auzi pe El zicându-i: „Coboară-te repede"[187], adică dacă însetezi să Mă primeşti

---

[184] *Cf.* In 21,9.
[185] *Cf.* Lc. 19,1- 10.
[186] *Cf.* Rom. 8,6.
[187] Lc. 19,5.

întreg în casa ta, nu socoti că este de ajuns numai să fii mai presus de cugetul trupesc, ci croieşte drum către Mine prin lucrarea virtuților. Iar faptul că *a întors împătrit*[188], aceasta arată fie că se foloseşte de fiecare dintre cele patru virtuți naturale pentru împlinirea faptelor bune, fie că depărtează de la sine lucrarea păcatului, învoirea cu fapta, preocuparea cu amintirile şi închipuirile deşarte. Astfel depărtează lucrarea păcatului prin înfrânare, consimțirea (învoirea cu păcatul), prin trezvie, atenție şi paza gândurilor, amintirile, prin lecturile sfinte, iar închipuirile deşarte prin rugăciunea încordată. Fie că vorbeşte despre: lucrarea practică, naturală, teologică şi a rugăciunii. Căci practica rugăciunii este mai înaltă decât teologia, care contemplă ceea ce este dumnezeiesc din cele create, pe când rugăciunea uneşte sufletul mai presus de cunoaştere şi în chip de negrăit cu Dumnezeu.

Întrebarea 47

Ce semnifică ceea ce s-a scris în cântarea lui Moise, „căci vița lor este din vița Sodomei şi mlădița lor din cea a Gomorei"[189]*, şi ce este vinul pe care nazireul nu trebuie să îl bea, ce este oțetul de vin şi sichera şi strugurii şi măslinele*[190]*?*

Vița de vie a Sodomei este prostia. Căci Sodoma se tâlcuieşte „prostie", adică „orbire", iar Gomora, „acreală". Căci din prostie este acreala şi beția nebunească (ἐκστατικὴ) a răutății este de la vin. De aceea cuvântul Legii porunceşte să fie oprit nazireul de la un asemenea vin, căci nazireu se tâlcuieşte „împrejmuit cu zid". Aşadar, cel îngrădit cu Legea lui Dumnezeu trebuie să fie oprit de la un astfel de vin al prostiei,

---

[188] Lc. 19,8.

[189] Deut. 32,32.

[190] *Cf.* Num. 6,3-4.

dar şi de la a mânca struguri, care sunt mânia, şi de la stafide[191], care sunt ţinerea de minte a răului – căci aceasta, mai veche decât mânia, merge înaintea ei –, dar şi de la oţetul din vin, care este întristarea pentru neîmplinirea plăcerilor, şi de la sicheră, care este cel ce află pricină de plăcere în răzbunarea împotriva aproapelui, căci orice sicheră este dulce, dar şi de aguridă, adică de formele atât intenţionate, cât şi temeinice (συστατικὰ) ale răutăţii. Dar nici părul nu trebuie să şi-l taie[192], adică feluritele cugetări care susţin mintea şi care-i dau frumuseţe. De aceea Samson, ras fiind (ψιλούμενος) se tâlcuieşte „cel ce închipuie o asemănare" (εἰκάζων εἰκασίαν), dar acoperit cu păr (δασυνόμενος δὲ) [se tâlcuieşte] „soarele lor", dar când a zăbovit pe coapsa Dalilei, adică s-a aruncat spre partea pătimaşă a plăcerii, i s-a tăiat părul[193], adică cugetele, care îi dădeau putere[194] asupra patimilor, şi a devenit jucăria demonilor[195], fiind orbit de amândoi ochii[196], care sunt cunoaşterea practică şi cunoaşterea contemplativă.

Întrebarea 48

Ce este, potrivit Apostolului, spusa: „Având mijlocul vostru încins cu adevărul"[197], şi ce sunt celelalte arme ale luptei duhovniceşti?

Cuvântul Apostolului, *având mijlocul vostru încins cu adevărul*, l-a tâlcuit bine Sfântul Grigorie, cel ce poartă supranumele teologiei, zicând: „ca nu cumva partea poftitoare să

[191] Num. 6,3.
[192] Num. 6,5.
[193] Jud. 16,19.
[194] Jud. 16,17.
[195] *Cf.* Jud. 16,27.
[196] Jud. 16,21.
[197] Ef. 6,14.

sugrume partea contemplativă"[198]. Iar expresia: „îmbrăcați cu platoşa dreptății"[199], s-a spus fiindcă dreptatea este o deprindere împărțită în trei în mod egal, pentru că trebuie ca cele trei puteri ale sufletului în noi să aibă pondere egală şi prin acestea să se armonizeze cu cele patru virtuți firești de putere egală – căci aceasta este dreptatea şi, prin intelect, partea rațională este mişcată spre cercetarea ființelor şi, în chipul unei platoşe de zale, înlănțuie (înverigă) rațiune de rațiune; tot astfel, cu înțelepciune, unind diferite rațiuni într-Una[200], trebuie să se întărească pe sine spre a nu fi vătămați de săgețile vrăjmaşilor. Iarăşi, prin *scutul credinței*[201] trebuie să înțelegem „omorârea lui Hristos purtată în trupul nostru"[202]. Căci scutul făcut din lemn şi din piele închipuie pentru noi taina crucii şi moartea [lui Iisus] în trup: iar acestea se fac, pentru cei ce le-au dobândit, scut al credinței.

Iar acel *încălțând picioarele în pregătirea Evangheliei păcii*[203] aşa trebuie înțeles: fiindcă Evanghelia păcii înseamnă harisma nepătimirii, Apostolul îndeamnă deci pe cel care nu a atins încă această treaptă [a nepătimirii], pentru înzestrarea cu o astfel de harismă, *să îi fie încălțate picioarele*, adică părțile inferioare ale sufletului, prin omorârea trupului, căci numai astfel poate rămâne nerănit de spinii patimilor[204] şi nevătămat, zice, de şerpii şi scorpiile cugetelor rele.

Iar *coiful mântuirii*[205] este nădejdea. Fiindcă coiful sensibil este întărit, făurit din aramă, iar arama este dură şi strălucitoare

---

[198] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XLV, In s. Pascha*, 18, PG 36, 649A.

[199] *Ibidem*.

[200] Adică în Logos.

[201] Ef. 6,16.

[202] II Cor. 4,10.

[203] Ef. 6,15.

[204] *Cf.* Lc. 10,19.

[205] Ef. 6,17.

şi nu rugineşte, iar capul arată credinţa, trebuie să înţelegem, aşadar, că nădejdea este întărirea credinţei. Căci aceasta fiind întărită şi neîmputinată, nu îngăduie credinţei să-şi abată privirea. Şi pe toate le nădăjduieşte şi nu încetează a avea încredere în Dumnezeu, dar dacă şi slăveşte [pe Dumnezeu] precum Iov, deşi este disprețuit de mulţi ca veninul, unul ca acela, pe dinlăuntru, este strălucitor şi luminos, bucurându-se de nădejde.

Iar *sabia duhului*[206] este discernământul (διάκρισις) care deosebeşte binele de rău[207], pe aceasta îndeamnă să o avem în mâini Apostolul, adică pururi având-o lucrătoare prin lucrare practică, pentru a discerne, căci precum sabia de fier, când este mânuită, pururi este înfricoşătoare celor potrivnici, iar dacă este lăsată de o parte şi fiind inactivă este cheltuită de rugină, la fel şi discernământul, dacă nu este unit cu fapta, este fără rost şi nefolositor şi este cheltuit de răutate.

Întrebarea 49

Ce semnifică Doec sirianul care a ucis trei sute cincizeci de preoţi[208]*?*

Doec sirianul este cugetul mândru sau agitaţia patimilor, potrivit tâlcuirii numelui. Şi, în chip potrivit, acest Saul care paşte asinii[209] este starea de nerodire a virtuţii sufletului. Şi ea stă împotriva lui David, adică a cugetului smereniei. Căci David, potrivit uneia dintre tâlcuirile numelui, înseamnă

---

[206] Ef. 6, 17.

[207] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XXXIX, In s. lum.*, 15, PG 36, 352D. Literal, care deosebeşte ceea ce este mai bun de ceea ce este mai rău, ἡ διαιροῦσα τὸ κρεῖττον ἀπὸ τοῦ χείρονος.

[208] *Cf.* I Reg. 22,18.

[209] I Reg. 21,8.

„cel smerit"[210]. Saul îi ucide pe preoții din cetatea preoțească Nomba[211], adică cugetele blânde şi dumnezeieşti aşezate în virtute – căci Nomba înseamnă „aşezare". Iar numărul de trei sute cincizeci se tâlcuieşte astfel: fiindcă prin simțuri ne întâlnim cu creația lui Dumnezeu care s-a petrecut în şase zile, iar pe Creatorul ei Îl lăudăm, admirându-L prin cunoaşterea exactă a gândurilor[212], iar de şase ori cincizeci face numărul trei sute. Şi, iarăşi, cele zece porunci ale Legii, înmulțite cu cele cinci simțuri, plinesc numărul de cincizeci. Aşadar, cugetul mândriei sau valul patimilor a pus să fie omorâți preoții, adică acelea dintre cugetele dreptslujitoare lui Dumnezeu şi aşezate în virtute.

Întrebarea 50 (I, 15; III, 11; 797AB)

Cum trebuie să cugetăm expresia din simbolul credinței: „întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria"[213]?

Unii dintre sfinți spun că de la Duhul Sfânt a fost semănat sufletul, ca dintr-o sămânță bărbătească, iar trupul a fost format din fecioreştile sângiuri.

Întrebarea 51 (I, 48; 824B)

Ce înseamnă cuvântul din Pilde: „Cel ce bate palma cu nedreptate nu va rămâne nepedepsit"[214]?

---

[210] Literal: cel ce se micşorează pe sine, cel disprețuit.

[211] *Cf.* I Reg. 22,19.

[212] ἐπιστημονικῆς γνώσεως înseamnă literal „cunoaştere ştiințifică", la Sf. Maxim, teoretică. La Aristotel ἐπιστημη înseamnă ştiință, în opoziție cu opinia în general, cu cunoaşterea comună, cum e δοξά. Vezi *Anal. Sec.*, I, 33, 89b; *Top.*, II, 9, 112a; 10, 114b; IV, 4, 125a; V, 7, 137a; VI, 6, 144b; 11, 149a.

[213] *Symb. Constant.*; *cf.* E. Schwartz, *Acta conciliorum*, 2.I.II, p. 80.

[214] Pilde 16,5.

Cel ce amestecă fapta rea cu fapta virtuoasă nu va rămâne nepedepsit.

Întrebarea 52

Din aceleaşi: „Să nu cumva să te pui chezaş pentru prietenul tău[215]*, căci, de nu vei avea să dai îndărăt: îţi vor lua aşternutul de sub coastele tale"*[216].

Prieten este numit trupul, din pricina relaţiei pe care acesta o are cu sufletul, şi zice să nu îl pună chezaş, adică să nu îl socotească vrednic de cruţare, ca nu cumva datornicul să fie silit să plătească chinuri pentru virtute, dacă urmăreşte odihna. Căci dacă mintea care stăruie în nevoinţă începe să cedeze[217], neaflând destul să plătească datoria pentru virtute, demonii răpesc de la ea chiar şi nevoinţele în care îşi punea nădejdea[218], căci aceasta semnifică aşternutul de sub coaste.

Întrebarea 53

Ce arată cuvântul lui Isaia: „Cine a măsurat apele cu mâna, cerurile cu palma şi cine a măsurat pământul cu cotul"[219]*?*

Fiindcă, potrivit profetului Avacum, *virtutea Domnului a acoperit cerurile*[220], adică petrecerea Acestuia în trup a covârşit virtutea îngerilor din ceruri, Domnul, cu lucrarea, căci aceasta înseamnă mâna, a măsurat toată cunoştinţa, numită figurat

---

[215] Pilde 6,1.

[216] Pilde 22,27.

[217] Să dea mai puţin, să se împuţineze.

[218] Pe care se sprijinea, pe care conta.

[219] Is. 40,12.

[220] Avac. 3,3.

apă. Căci firea cea omenească, fiind unită cu Cuvântul, a cuprins în sine toată cunoştinţa, iar prin *cerurile le-a măsurat cu palma*[221], cer numeşte raţiunea cea mai înaltă a fiinţelor, iar palma [înseamnă] cunoştinţa care se întinde, împreună cu lucrarea practică, şi la simţuri, pentru că mâna are cinci degete. Când S-a întrupat, Domnul a măsurat aceste raţiuni recapitulându-le pe toate în Sine Însuşi[222]. Iar faptul că „măsoară

---

[221] Is. 40,12.

[222] Ef. 1,10. ἀνακεφαλαιωσάμενος τὰ πάντα ἐν αὐτῷ. Este ideea maximiană preluată de la Sfântul Pavel cum că Întruparea Domnului recapitulează în sine întreg universul văzut şi nevăzut (*cf.* In 1,3, Col. 1,15-17). Hristos ca Logos este prezent în fiecare făptură prin raţiunile sale. Fiecare λόγοι al unei făpturi reprezintă o întrupare, o prezenţă a Logosului. Astfel, actul creaţiei anticipează Întruparea Cuvântului. Aceasta i-a făcut pe unii exegeţi contemporani să vorbească despre „trei întrupări" ale Logosului: în cosmos, în raţiunile Scripturii şi, în cele din urmă, în persoana istorică, divino-umană a lui Hristos; *cf.* Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, trad. Anca Popescu, Sophia, Bucureşti, 2005, pp. 89-97; *idem*, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. prof. dr. Remus Rus, EIBMBOR, Bucureşti, 1999, pp. 69-74; *cf. Thal.* 15, PG 90, 297B-300A, trad. rom. FR 3, pp. 67. În *Amb.* 33, PG 91, 1285A-1288A, trad. rom. PSB 80, p. 247, Sfântul Maxim scrie, tâlcuind pe Sfântul Grigorie Teologul: „Cuvântul Se îngroaşă [...] ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în raţiunea lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporţional prin fiecare din cele văzute ca prin nişte semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nedivers şi pururea la fel în cele diverse; Cel simplu şi necompus în cele compuse; Cel fără de început în cele supuse începutului; Cel nevăzut în cele văzute şi Cel nepipăit în cele pipăite". Cea mai importantă lucrare recentă privind raţiunile creaţiei în concepţia cosmologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul este cea a lui Tortstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A study of his Metaphysical Principles*, Unipub forlag, Oslo, 2000, republicată la Oxford University Press în 2008. Alte referinţe vezi la pr. Dragoş Bahrim, „Despre cosmos şi împlinirea sa în om în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul", în *Teologie şi viaţă*, XII, nr. 5-8, 2002, pp. 87-103; *idem*, „The Anthropic Cosmology of St. Maximus the Confessor", în *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, 3, 2008, pp. 11-37, http://www.jirrs.org/.

întreg pământul cu cotul"[223], aceasta arată că Domnul a încins trupul ca unul care este pământesc, pentru ca nu cumva să lucreze patimile naturale şi nevinovate ale trupului, fără ca El să o îngăduie.

Întrebarea 54

Cine este Iezechia şi ce este boala, şi ce este turta cu smochine prin care s-a vindecat buba[224]*?*

Iezechia se socoteşte ca un chip al omenităţii, iar buba de pe coapsa piciorului înseamnă legea păcatului, fiindcă organele reproducerii sunt aproape de coapsă, iar turta de smochine înseamnă trupul cel de viaţă făcător al Domnului care, neavând sucul păcatului, ni s-a făcut nouă tămăduire de rana căderii.

Întrebarea 55

Ce semnifică toporul căzut în Iordan de la unul din fiii profeţilor pe care profetul Elisei aruncând o bucată de lemn l-a făcut să plutească la suprafaţă[225]*?*

Irineu[226] zice că profetul a închipuit prin aceasta, prin ridicarea la suprafaţă a toporului, faptul că noi nu aflăm Cuvântul cel tare al lui Dumnezeu pe Care L-am lepădat prin nepăsare, dar că iarăşi Îl vom primi înapoi prin iconomia lemnului [crucii]. Că se aseamănă Cuvântul lui Dumnezeu

---

[223] Is. 40,12.

[224] *Cf.* IV Reg. 20,1-7; Is. 38,1-22.

[225] *Cf.* IV Reg. 6,4-6.

[226] *Cf.* Sfântul Irineu al Lyonului, *Adv. Haer.*, V, 17, 4 (*cf.* ed. A. Rousseau, *Sources Chrétiennes 153*, p. 232).

cu un topor, ne învaţă Ioan Botezătorul zicând: *Iată, toporul stă la rădăcina copacului*[227], iar Ieremia zice: *Cuvântul Domnului este ca un topor care sfărâmă stânca*[228].

Întrebarea 56

Ce înseamnă numărul de o sută cincizeci şi trei de peşti din Evanghelie[229]*?*

Dacă, începând de la unu, prin adunare vei împlini acest număr până la şaptesprezece[230], înseamnă tocmai că, prin

---

[227] Lc. 3, 9; Mt. 3,10.

[228] Ier. 23,29.

[229] *Cf.* In 21,11.

[230] E vorba despre faptul că 153 este suma tuturor numerelor naturale consecutive de la 1 la 17, adică 153 = 1+2+3+4+....+17, iar 17 este suma dintre 10 şi 7. Interpretarea numerelor (aritmologia) nu este o premieră la Sfântul Maxim. În literatura greacă şi bizantină mulţi alţi autori au fost interesaţi de a da o semnificaţie mistică numerelor pe care le întâlneau în cercetarea creaţiei şi în istoria mântuirii. Origen este socotit, în general, fondatorul aritmologiei creştine greceşti (*cf.* Adolf von Harnack, citat la Peter Van Deun, „La symbolique des nombres dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur (580-662)", în *Byzantinoslavica*, 53, 1992, p. 237); iată deci o posibilă sursă de inspiraţie aici pentru Sfântul Maxim. Interpretarea numerelor la Părinţii greci, nu doar la Maxim, vizează câteva aspecte: „Ei nu au renegat cercetarea tradiţională greacă a obiectivităţii, a ordinii, ritmului şi echilibrului: numărul părea a fi expresia perfectă a armoniei care există în toate lucrurile fie fizice, fie morale. El era rădăcina, sursa şi principiul a toate. În al doilea rând, scriitori creştini greci şi bizantini au rezervat numărului un rol important în creaţie, precum şi în opera mântuirii. Ei au plecat de cele mai multe ori de la numerele menţionate de Vechiul şi de Noul Testament. Simbolistica numerică, în cazul lor, depinde deci, aproape în întregime, de Scriptură. Astfel, ei au îmbogăţit şi în acelaşi timp au reînnoit tradiţiile aritmologice antice (de exemplu cele pitagoreice)" (*cf.* P. Van Deun, *op. cit.*, p. 237). Numărul 17 este interpretat apoi ca suma dintre 10 şi 7, 10 fiind numărul poruncilor, iar 7 numărul darurilor Duhului Sfânt. Se obţine astfel următoarea schemă interpretativă: 153 → 17 = 10+7.

împlinirea celor zece porunci şi prin cele şapte energii ale Duhului Sfânt, cei ce se mântuiesc intră în Împărăția cerurilor. Sau că [intră] şi cei care se mântuiesc şi care sunt învredniciți de Împărăție prin credința în Sfânta Treime[231] şi în nădejdea vieții viitoare – căci mai presus de timpul săptămânal este numărul cincizecimii – şi prin lucrarea poruncilor, ceea ce se semnifică prin numărul o sută.

---

[231] Referința de aici la Sfânta Treime e dată în primul rând de faptul că 153 este socotit a fi al 17-lea număr triunghiular datorită posibilei sale reprezentări geometrice triunghiulare:

Vezi şi Matila C. Ghyka, *Filosofia şi mistica numărului*, trad. D. Purnichescu, postfață de C.M. Ionescu, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 89. A se vedea, despre numerele triunghiulare şi semnificațiile lor hermeneutice, F.H. Colson, „Triangular Numbers in the New Testament", în *Journal of Theological Studies*, 16(1915), pp. 67-76; S. Hart, „Triangular Numbers", *în Journal of Theological Studies*, 17(1915), 1, pp. 76-77. Ca o paranteză, 666, numărul fiarei din Apocalipsă, este al 36-lea număr triunghiular. Apoi, 3 ca cifră a unităților din 153, ne duce de asemenea cu gândul la Sfânta Treime. Timpul septiform, descompus din 7 zile ale săptămânii este transfigurat de lucrarea Duhului Sfânt, care are temei la momentul Cincizecimii. Lucrarea celor 10 porunci şi împlinirea lor este semnificată de numărul 100 (de aici şi semnificația deosebită a numărului 100 pentru constituirea *Centuriilor*, adică a seriilor de 100 de ziceri sau apoftegme, ca gen literar în literatura monastică bizantină). A doua interpretare a lui 153 se bazează deci pe descompunerea 153 = 3+50+100.

Tâlcuiri asemănătoare întâlnim şi în tradiția occidentală. De exemplu, la Augustin, *De doctrina christiana*, II, 62, trad. de Marian Ciucă,

Întrebarea 57

Cine sunt bărbaţii, femeile şi şerpii pentru care Domnul, potrivit Sfântului Grigorie al Nyssei[232], a petrecut trei zile[233] în iad?

Cele trei zile semnifică puterile sufleteşti[234], raţională, pătimitoare[235] şi poftitoare: bărbaţii se socotesc pentru partea

---

Humanitas, 2002, p. 147: „Din numărul patruzeci iese cincizeciul, număr mult consfinţit de religia noastră din pricina Cincizecimii şi cum, înmulţit cu trei pentru cele trei perioade: înaintea Legii, sub Lege, sub Har, sau pentru numele Tatălui, Fiului şi al Duhului Sfânt, la care se adaugă şi mai maiestuoasă Însăşi Treimea, se adaugă la Taina Bisericii neprihănite şi ajunge la cei o sută cincizeci şi trei de peşti prinşi după Învierea Domnului în plasele aruncate în partea dreaptă". Procedeul interpretativ se bazează pe reducerea numerelor mari la altele mai mici, cu un înţeles foarte precis determinat. *Cf.* Tzvetan Todorov, *Symbolism and Interpretation*, Cornell University Press, 1983, p. 103.

[232] *Cf.* Sfântul Grigorie de Nyssa, *Or. I in Christi resurrect.* (*Greg. Nyss. Op.*, IX, p. 286)

[233] *Cf.* I Pt. 3,19; 4,6.

[234] Psihologia maximiană deosebeşte în mod obişnuit trei părţi sau puteri sufleteşti: λογός (raţiune), ἐπιθιμία (poftă, concupiscenţă) şi θυμός (iuţime, mânie, irascibilitate), iar mintea (νοῦς), puterea contemplativă, joacă un rol coordonator, superior. O istorie a acestei idei şi posibilele surse ale Sfântului Maxim găsim la Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago – La Salle (Illinois), 2nd edition, 1995, pp. 177-195.

[235] θυμικόν; în greaca antică, mai cu seamă în cea homerică, θυμὸς reprezenta sufletul cu toate patimile lui, sau mai curând desemna partea lui pătimaşă, iraţională; între aceste patimi sursa sau izvorul acestora în suflet era văzută *ate*, infatuarea, înflăcărarea mânioasă sau aprinderea spre mânie, atât de universală pentru spiritul grec, încât θυμὸς pare să fie sinonim cu sufletul, în aspectul lui pătimaş, deosebit de ψυχή, precum se observă; θυμὸς este conotat negativ şi ajunge să fie confundat sau identificat cu *mânia*, aprinderea mânioasă, pătimaşă a sufletului, fiind văzută ca o aplecare a sufletului spre *hybris*, adică mândria exacerbată, atât de neplăcută zeilor şi pe care o pedepsea neîndurata Nemesis. Vezi pentru aceasta E.R. Doods, *Grecii şi iraţionalul*, trad. de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia, Polirom, Iaşi, 1998, pp. 24-25, 43.

rațională, femeile, pentru partea poftitoare, iar șerpii, pentru partea irațională. Așadar, în veacul viitor cele trei puteri sufletești vor fi restaurate prin cunoștință[236]. Dar pentru acestea și Domnul a primit patima cea de viață făcătoare și coborârea cea de trei zile în iad.

Întrebarea 58

Din Pilde, cum trebuie să înțelegem pe bărbatul străvăzător și ascuțit la minte că stă alături cu regii[237]*?*

Cuvântul [Scripturii] vrea să înfățișeze pe *bărbatul străvăzător și ascuțit la minte* cu referire la lucrarea practică, la cea contemplativă și la cea cunoscătoare (γνωστικὸν)[238] prin trei legi: cea naturală, cea scrisă și cea a harului[239], pentru

---

[236] Despre această restaurare a puterilor sufletești prin cunoaștere, Maxim vorbește și în *Quaestiones et dubia* 19, iar termenul folosit este același τῇ ἐπιγνώσει. Este o referință clar antiorigenistă, în opoziție cu opinia multor cercetători care susțin încă, pe baza *Vieții siriace*, influența timpurie a tezelor origeniste, așa cum a remarcat recent și Grigory Benevich în ediția rusă a întrebărilor și nedumeririlor, При. Максим Исповедник, *Вопросы и недоумения*, Москва, 2010, p. 29.

[237] Pilde 22, 29.

[238] În realizarea îndumnezeirii, o componentă esențială este cea a gnozei sau cunoașterii (γνῶσις). Aceasta se întemeiază mai întâi pe lucrarea duhovnicească (πρᾶξις, πρακτική), urmată într-o a doua etapă de contemplația naturală (ἡ φυσικὴ θεωρία) și teologie (θεολογία). În acest răspuns legătura nu e dezvoltată, ci doar enunțată. Vezi pe larg Jean-Claude Larchet, *Introduction*, în Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios (I-XL)*, traduction par Françoise Vinel (*Sources Chrétiennes* 529), Éditions du Cerf, Paris, 2010, pp. 56-73.

[239] Despre cele trei legi generale, vezi, de exemplu, și *Amb. Ioh.* 10, PG 91, 1125C-1128D, trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, pp. 125-127; *Thal.* 64, PG 90, 724C, trad. rom. FR 3, 1999, p. 374; *Thal.* 19, PG90, 308BC, FR 3, pp. 74-75; *Thal.* 39, PG90, 392BC, FR 3, pp. 140-141. Despre rolul acestora în cadrul sistemului teologic și spiritual maximian, vezi Hans Urs von

ca fiind călăuzit prin acestea să împlinească în chip cuvenit filosofia practică, naturală şi teologică[240].

Întrebarea 59 (I, 49; III, 12; 824BD)

Din aceleaşi: „De şapte ori de va cădea dreptul şi se va ridica"[241].

Drept, aici, se cuvine să fie socotit numai Cel cu adevărat drept, Domnul nostru Iisus Hristos. Aşadar, întrucât de El se zice că şi cade, şi se ridică în noi, ca Unul Care a primit pe toate ale noastre din iubire de oameni. Iar firea noastră a căzut de şapte ori, după cum urmează: prima, a fost călcarea poruncii protopărinților[242], a doua, vărsarea de sânge îndrăznită de Cain[243], cel dintâi care a introdus uciderea în firea noastră, a treia, cea din generația lui Noe[244], neam peste care nu a rămas Duhul lui Dumnezeu pentru că erau trupeşti[245], iar a patra la zidirea turnului[246], a cincea, a celor din generația lui Avraam, din care numai el a fost aflat bineplăcut lui Dumnezeu, a şasea, în vremea lui Moise - la

---

Balthasar, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, transl. by Brian Daley S.J., A Communio Book, Ignatius Press, San Francisco, 2003, pp. 291-314; Assaad Elias Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der bibelhermeneutik bei Maximus Confessor* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 63), Leiden-Boston: Brill, 2003, pp. 126-147.

[240] Răspunsul sintetizează întregul demers ascetic în viziunea Sfântului Maxim, care se realizează prin împlinirea celor trei legi: naturală, scripturistică şi a harului, care au drept rezultat parcurgerea celor trei etape ale urcuşului duhovnicesc, lucrarea practică, contemplația şi teologia.

[241] Pilde 24,16.

[242] *Cf.* Fc. 3,6.

[243] Fc. 4,8.

[244] Fc. 6,3.

[245] *Cf.* Fc. 6,4.

[246] E vorba de Babilon; *cf.* Fc. 11, 4.

atâta necredință ajunsese neamul lui, încât a fost trimis el de Dumnezeu spre ajutor împotriva unei asemenea necredințe –, iar a şaptea, a neamului din vremea profeților, generație care a şi întrecut în măsura răutății toate neamurile socotite mai înainte, – aşadar, întrucât, precum s-a zis, de şapte ori a căzut firea noastră, pe aceasta Domnul, fiind mişcat din negrăita Lui iubire de oameni, a ridicat-o unind întreaga fire cu Sine Însuşi după ipostas.

Întrebarea 60 (I, 16; I, 50; 797B-800A)

Pe cine desemnează Apostolul scriind în Epistola către Efeseni: „Pe cei ce mai dinainte au nădăjduit în Hristos"[247]*?*

Oricare dintre sfinții cei dinainte de venirea Domnului care s-au nevoit în virtute, deşi nu a cunoscut în întregime taina iconomiei[248], ci [a cunoscut-o] în parte, fiind mişcat în

---

[247] Ef. 1,12.

[248] Drepții Vechiului Testament, deşi nu au cunoscut pe deplin taina Întrupării, se fac, în concepția lui Maxim, părtaşi aceluiaşi har revărsat Bisericii prin Hristos, primit de ei ca anticipație în măsura în care ei slujesc iconomia Întrupării. Sfântul Maxim nu se sfieşte să vorbească (în opoziție evidentă cu concepția augustiniană) de o îndumnezeire a lor. În *Ambigua către Ioan*, va dezvolta mai târziu tâlcuiri anagogice şi tipologice despre persoane vechi testamentare precum Avraam, Ilie, Moise, Elisei, Melchisedec. Acesta din urmă este atât de imprimat de virtutea dumnezeiască, încât ajunge să fie socotit drept un tip al lui Hristos ce urma să vină: „Orice sfânt care a început să aibă un bine prin excelență, după acest bine e declarat şi chip (τύπος) al lui Dumnezeu Care l-a dat. În sensul acesta, şi acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip (τύπος) al lui Hristos Dumnezeu şi al tainelor Lui negrăite. Căci spre El se adună toți sfinții ca spre un arhetip şi cauză a binelui ce se arată în fiecare din ei, dar mai ales acesta, ca cel ce poartă în sine, mai mult ca toți ceilalți, semnele lui Hristos" (*Amb. Io.* 10, 20a, PG 91, 1141C, PSB 80, 1983, p. 142). Vezi pe larg discuția acestei probleme la Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, pp. 208-219, capitolul „Les Justes de l'Ancienne Alliance pouvaient-ils être divinisés?".

chip natural [spre lucrarea virtuții], a nădăjduit şi a aşteptat că Însuşi Cel ce a creat firea care se stricase, Însuşi Acela o va mântui.

Întrebarea 61

Din acelaşi loc: „Ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moştenirii Lui în cei sfinți şi cât de covârşitoare este mărimea puterii Lui"[249].

Nădejdea chemării Lui[250] este nepătimirea [dobândită] prin lucrarea practică, potrivit cu petrecerea Domnului, *bogăția slavei moştenirii Lui în cei sfinți*[251] este bogăția care vine din cunoaşterea adevărului, iar *mărimea covârşitoare a puterii Lui*[252] este îndumnezeirea (θέωσις), care va fi în dar dăruită celor vrednici, ca una care este mai presus de fire şi care îi face dumnezei după har pe aceia dintre oameni care sunt părtaşi ei[253].

Întrebarea 62

La acelaşi Apostol: „Căci toți suntem făptura mâinilor Lui, zidiți spre fapte bune"[254].

---

[249] Ef. 1,18-19.

[250] Ef. 1,18.

[251] Ef. 1,18.

[252] Ef. 1,19.

[253] Răspunsul evidențiază două trepte obligatorii în obținerea îndumnezeirii: nepătimirea (ἀπάθεια), care se dobândeşte ca sfârşit al lucrării practice, şi cunoaşterea adevărului (γνῶσιν τῆς ἀληθείας), gnoza. Îndumnezeirea e primită ca dar de la Dumnezeu, îl aduce pe om într-o stare mai presus de fire (ὑπὲρ φύσιν).

[254] Ef. 2,10.

Aceasta spune Apostolul, pe cât cred, fiindcă, zidindu-l Domnul de la început pe om, care a căzut din pricina călcării poruncii, iarăşi l-a creat prin venirea Lui în trup şi l-a restaurat în cele dintru început.

Întrebarea 63

La acelaşi: „El Care a făcut din cele două una, surpând peretele din mijloc al despărţiturii, desfiinţând vrăjmăşia în trupul Său"[255] *şi celelalte.*

Fie că unind cele două popoare a făcut [din două] unul, fie că cele pământeşti le-a unit cu cele cereşti, căci şi pe acestea El le-a unit, care mai înainte erau despărţite unele de altele, fie că vei considera că se referă la fiecare în parte, a unit sufletul cu trupul care pururea stăteau împotrivă unul cu altul: *supunând astfel cugetul trupului legii duhului*[256], *surpând peretele din mijloc al despărţiturii*[257]; căci a numit *perete din mijloc* fie cele trupeşti, fie cele sensibile, fie slujirea Legii. Iar despărţitură a numit păcatul, căci acestea sunt ca un zid pentru noi, care ne folosim de ele [cele sensibile şi trupeşti] fără ştiinţa şi fără cunoştinţa duhovnicească, zid care ne separă pe noi de Dumnezeu şi ne aţâţă la păcat. *Vrăjmăşia în trupul Său*[258], păcatul este numit vrăjmăşie, fiindcă acesta ne face pe noi vrăjmaşi ai lui Dumnezeu. Iar *desfiinţând legea poruncilor şi învăţăturile ei*[259] înseamnă aşa: legea poruncii este vechiul „să nu ucizi"[260] şi toate celelalte porunci. Iar cel care în chip natural urmează poruncii şi care cunoaşte însăşi

---

[255] Ef. 2,14 şi 15.

[256] Rom. 8,7 şi Rom. 8,2.

[257] Ef. 2,14.

[258] Ef. 2,14.

[259] Ef. 2,15.

[260] Ieş. 20,15.

raţiunea ei ştie că trebuie să se depărteze nu numai de uciderea trupească, ci şi de orice patimă care întinează firea. Căci şi pizma, şi clevetirea, şi toate patimile sunt stricătoare firii. Iar Domnul venind, *a desfiinţat legea poruncilor*[261] *în dogmele ei*, adică *a făcut-o să înceteze (ἔπαυσεν)*, zicând: *este spus la cei vechi „să nu ucizi", dar Eu vă spun vouă că oricine se mânie împotriva aproapelui său fără pricină este vinovat de ucidere*[262]. Dar nu numai învăţând, ci şi făcând. Şi dogmatizând, a desfiinţat jertfele din Lege, pregătindu-ne pentru înţelegerea ei duhovnicească sau, mai degrabă, arătând că multe dintre aceste jertfe sunt tipuri ale propriei Lui taine, le-a făcut să înceteze (κατέπαυσεν).

Întrebarea 64

Din Pilde: „Cine s-a urcat la cer şi iarăşi s-a pogorât şi cine a adunat vânturile în sânul lui? Cine a strâns apele în veşmântul lui şi cine a întărit toate marginile pământului? Care este numele lui şi care este numele fiului său?"[263].

Fiindcă de la început omul pentru aceasta a fost creat, ca să urce cu dor către Cauza primă şi, astfel, să coboare prin Cauză la zidiri şi apoi, după ce le-a cercetat pe acestea, prin cunoaştere să urce iarăşi către Creatorul lor. Dar omul nu a mai făcut aceasta, ci, mai înainte de a se înălţa la Dumnezeu, s-a plecat spre materie. Dar venind Domnul nostru Iisus Hristos, Cel de-al doilea Adam, a recapitulat pe toate în Sine Însuşi[264] şi a arătat pentru ce scop a fost creat întâiul om. Căci, după asumarea firii omeneşti, a fost mişcat mai întâi să urce către Cauză/Pricină şi apoi să coboare cu dumnezeirea

---

[261] Ef. 2,15.

[262] Mt. 5,21-22.

[263] Pilde 30,4.

[264] Ef. 1,10; ἀνακεφαλαιώσατο ἐν αὐτῷ τὰ πάντα.

îmbrăcând chip de rob[265], şi, apoi, iarăşi S-a urcat cu ambele firi prin Înălţarea Lui la cer după Învierea din morţi. Astfel trebuie ca şi noi mai întâi să fim înălţaţi către Dumnezeu şi, deschizându-ne[266] sufletul, să tindem cu întregul lui dor către El şi după aceea să ne coborâm la cercetarea fiinţelor şi să cercetăm pe fiecare în parte ca una care are [ceva din] Fiinţă şi iarăşi prin acestea să ne întoarcem, urcând prin cunoaşterea contemplativă[267] la Creatorul făpturilor[268].

---

[265] Filip. 2,7.

[266] στομοῦντας, sensul iniţial este „a deschide ca o gură, a se dilata, a mări". Despre această deschidere/dilatare a sufletului omenesc vorbeşte şi părintele Dumitru Stăniloae când se referă la conceptul de *to apeiron*, necuprinsul dumnezeiesc. Pentru a primi în starea de îndumnezeire atributele sau energiile dumnezeieşti, sufletul omenesc trebuie şi el să se „dilate", să se deschidă spre nesfârşitul dumnezeiesc şi, spune părintele Stăniloae în opoziţie cu inima închisă care este sălaş al patimilor şi păcatelor, inima sinceră şi deschisă, dilatându-se şi mărindu-se nesfârşit, căpătând atributele dumnezeirii, devine şi ea *apeiron*: „Când mintea se adună din toate, se adună în Hristos şi se roagă în El. Dar şi înăuntrul inimii. Căci inima este, din alt punct de vedere, adâncul indefinit al minţii, descoperite în starea ei emoţională sau este o altă latură a ei, prin care se deschide către Dumnezeu. E un adânc care nu se închide în el, ci se deschide în Dumnezeu sau în Hristos. Când se închide, se acoperă însăşi inima. Omul devine *fără inimă*... Însăşi *pătimirea* îndumnezeirii este un fel de participare, de deschidere, de lărgire, un fel de efort de înţelegere a stării şi calităţii ce i se dăruieşte, deşi e dăruită, nu produsă de om"(D. Stăniloae, notele 87 şi 306, în Calist şi Ignatie Xanthopol, „Metoda sau cele 100 de capete", în *Filocalia*, vol. 8, Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 60, 139-140).

[267] θεωρητικῇ γνώσει.

[268] Acest fragment sintetizează întreaga gnoseologie creştină, care, în viziunea Sfântului Maxim, trebuie să fie una teologică, mai precis hristologică. Astfel, omul primordial, Adam, trebuia în starea de la început să-şi ţintească privirea în primul rând către Creatorul său şi *prin El* să cunoască făpturile. Căderea a constat tocmai în faptul că omul s-a aplecat spre pomul cunoştinţei binelui şi răului, excluzând pe Ziditor şi porunca Lui, în chip egoist. Păcatul zădărniceşte tocmai proiectul divin, în care omul avea o poziţie mediatoare între Dumnezeu şi lumea creată. Funcţia mediatoare a omului este asumată prin Întrupare de Hristos, Care recapitulează în Sine întreaga umanitate. Tema este dezvoltată pe larg în *Ambigua către Ioan*.

Unul ca acesta *adună vânturile în sân*[269]. Căci acela adună în sânul inimii sale diferitele raţiuni (λόγοι) ale fiinţelor, numite figurat *vânturi*. Fiindcă sânul este buricul în care se spune că îşi are începutul zămislirea, trebuie să înţelegem de aici că, adunând în partea cea mai rodnică şi contemplativă a inimii diferitele raţiuni, Se naşte Cuvântul lui Dumnezeu – Unul, căci raţiunile (λόγοι) multiple ale fiinţelor se adună într-un singur Λόγος. Dar acela *leagă şi apele în haina sa*[270], apa reprezentând, precum se află în multe alte locuri din Scriptură, ispitele. Pe acestea le leagă în propriul trup, pătimindu-le cu răbdare prin partea morală a filosofiei, trimiţându-le înapoi nelucrătoare. Dar *stăpâneşte şi marginile pământului*[271], neîngăduind ca patimile fireşti şi afectele naturale ale trupului să se manifeste iraţional.

Întrebarea 65

Din Isaia: „Şi vor fi cei rămaşi dintre oameni mai rari decât aurul cel mai lămurit"[272].

Cei încercaţi în ispite şi lăsaţi într-o ispită şi mai mare, precum Iov, Iosif şi alţii ca ei, aceştia sunt cei mai presus decât aurul lămurit, mai presus şi decât Adam cel plăsmuit drept precum aurul, el care nu a fost lămurit în foc prin ispite şi nici nu le-a purtat.

Întrebarea 66

Ce înseamnă cărbunele şi piatra verde din Geneză[273]*?*

---

[269] Pilde 30,4.

[270] Pilde 30,4.

[271] Pilde 30,4.

[272] Is. 13,12.

[273] Fc. 2,12. Pietrele sunt, probabil, bdeliul şi onixul, dar am preferat să le numim cărbune (piatră neagră) şi piatră verde, mai apropiate de exegeza Sfântului Maxim.

Fiecare din ele Îl desemnează pe Domnul, căci cărbunele, ca unul care luminează şi arde [Îl închipuie] pe Domnul pentru că este dătător al cunoştinţei, dar şi arzător al întinăciunii. Iar piatra verde, fiindcă întăreşte puterea de a vedea, închipuie şi ea pe Domnul, ca Unul Care este Făcătorul puterii contemplative a sufletului.

Întrebarea 67

Ce semnifică, potrivit contemplării, orbirea lui Samson[274]*?*

Samson se tâlcuieşte „soare", iar Dalila, „ceea ce sărăceşte". A căzut Samson pe coapsa Dalilei[275], adică partea pătimitoare a plăcerii[276], şi l-a sărăcit de puterea luminătoare a virtuţii. Atunci ea a adus un bărbier şi briciul şi i-a ras cele şapte bucle ale lui[277]. Bărbierul este diavolul, iar briciul este înşelăciunea cu vicleşug, precum este scris: *a făcut din vicleşug un brici ascuţit*[278], iar cele şapte bucle reprezintă cele şapte energii ale Duhului după profetul Isaia[279]. Şi când a început să îi crească părul[280], când a ajuns la pocăinţă pentru faptele lui, atunci i s-a adus copilul[281], adică Legea lui Dumnezeu, şi îl conduce pe el la stâlpii pe care s-a zidit casa celor de alt neam[282], aceştia sunt mânia şi pofta de care este prinsă orice minte de alt neam. Iar faptul că a murit Samson

---

[274] Jud. 16,21.
[275] *Cf.* Jud. 16,19.
[276] *Cf. Quaestiones et dubia* 47.
[277] *Cf.* Jud. 16,19.
[278] Ps. 51,4.
[279] *Cf.* Is. 11,2.
[280] *Cf.* Jud. 16,22.
[281] *Cf.* Jud. 16,26.
[282] *Cf.* Jud. 16,26.

împreună cu cei de alt neam[283] înseamnă săvârşirea, adică omorârea cugetului trupesc[284].

Întrebarea 68

Ce semnifică acest Samson care ucide pe cei de alt neam cu o falcă de asin[285]*?*

Aici Samson este un tip al adevăratului nazireu, care este Hristos. Căci Acesta, primind trupul nostru fără umezeala păcatului, a nimicit pe cei de alt neam care sunt demonii. Şi faptul că a fost legat de ai săi[286] şi a fost predat celor de alt neam, în mod limpede s-a săvârşit aceasta pentru [a închipui pe] Domnul. Căci cei ce l-au legat pe el, deşi păreau de acelaşi neam cu el[287], l-au predat neamurilor. Dar a izvorât şi din trupul Domnului, după cum a izvorât din locul unde a aruncat falca, apa cunoştinței[288], de care a însetat zicând: *Ca să Te cunoască pe Tine Dumnezeul cel adevărat şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis*[289]. Dar orice Samson, adică nazireu, prin falca de asin[290], adică prin înfrânarea trupului, care este *de alt neam* decât sufletul, precum şi *măgarul* părții neamurilor este de alt neam față de Lege, omoară patimile prin lucrarea practică. Apoi însetează de dumnezeiasca cunoştință şi, prin rugăciunea care izvorăşte din însăşi fapta virtuții, i s-a trimis acestuia cunoştința dumnezeiască,

---

[283] *Cf.* Jud. 16,30.

[284] *Cf.* Rom. 8,6.

[285] *Cf.* Jud. 15,15.

[286] *Cf.* Jud. 15,13.

[287] *Cf.* In 1,11.

[288] *Cf.* Jud. 15,19.

[289] In 17,3.

[290] *Cf.* Jud. 15,18-19. Din tâlcuirea Sfântului Maxim rezultă că falca de asin semnifică lucrarea practică.

adăpându-l pe el şi înviorându-l. Şi chiar dacă a fost împresurat înlăuntrul zidurilor Gazei[291], adică de cele sensibile, a ridicat pe umerii nevoinţei ascetice porţile, adică simţurile, şi le-a urcat apoi în muntele celei mai înalte contemplaţii.

Întrebarea 69

Pentru care pricină porunceşte Dumnezeu fiilor lui Israel să nimicească cele şapte neamuri[292], iar cele cinci satrapii[293] nu?

Dumnezeu, Care urăşte toate patimile cele împotriva firii, porunceşte să fie nimicite, dar nu voieşte ca puterile celor cinci simţuri ale firii să fie nimicite. Dar dacă vreodată ele sunt mişcate împotriva firii, atunci să fie nimicite lucrările lor.

Întrebarea 70 (I, 51; 824D-825A)

Ce înseamnă Evanghelia care spune: „Spală faţa ta şi unge-ţi capul tău cu untdelemn"[294]?

Faţa noastră este viaţa care ne caracterizează aşa cum înfăţişarea [arată] cine suntem după omul lăuntric[295]. Pe aceasta ne porunceşte Cuvântul să o spălăm, adică să ne curăţim viaţa de toată întinăciunea păcatului. Iar capul este mintea noastră pe care Cuvântul porunceşte să o ungem cu untdelemn, adică să o facem să strălucească prin cunoştinţa dumnezeiască.

---

[291] *Cf.* Jud. 16,3.

[292] *Cf.* Deut. 7,1-2.

[293] σατραπίας; *Cf.* Jud. 3,3. Termenul se referă la căpeteniile filistene. Vezi pe larg nota explicativă la Jud. 3,3 din *Septuaginta*, vol. 2, volum coordonat de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iaşi, 2004, p. 126.

[294] Mt. 6,17.

[295] Rom. 7,22.

Întrebarea 71

Ce este răspunsul Domnului care zice: „Mergând, spuneți vulpii acesteia (referindu-se la Irod): Iată, alung demoni şi fac vindecări, astăzi şi mâine, iar a treia zi voi sfârşi"[296]*?*

Irod se tâlcuieşte „din piele"; se cuvine, aşadar, să disprețuim cugetele cele trupeşti care vor să distragă mintea de la lucrarea virtuții şi să răspundem lor că *azi şi mâine fac vindecări şi a treia zi voi sfârşi*[297], adică *voi vindeca*, mai întâi, mădularele însele prin lucrarea practică, iar apoi şi simțurile desprinzându-le în chip sănătos de cele sensibile, *a treia zi voi sfârşi*[298], adică, primind desăvârşirea prin contemplația dumnezeieştii cunoştințe.

Întrebarea 72 (I, 17; III, 13; 800A)

Ce înseamnă, potrivit Apostolului, că trup şi sânge nu pot să moştenească Împărăția lui Dumnezeu[299]*?*

Trupul înseamnă pofta (ἡ ἐπιθυμία), sângele mânia (ὁ θυμός) şi, pe bună dreptate, cel ce nu s-a curățit de acestea *nu poate să moştenească Împărăția lui Dumnezeu*[300] .

Întrebarea 73

Ce arată muntele Sinai în Horeb şi ce înseamnă tainele petrecute în acesta[301]*?*

---

[296] Lc. 13,32.
[297] Lc. 13,32.
[298] Lc. 13,32.
[299] I Cor. 15,50.
[300] I Cor. 15,50.
[301] *Cf.* Deut. 4,10; Ieş. 19 şi 24.

Sinai se tălmăceşte „ispită", iar Horeb, „deşţelenire"[302]. Se cuvine aşadar ca cel ce tinde spre înălţimile cunoaşterii, mai întâi, să rămână statornic în răbdarea ispitelor şi să îşi deştelenească [mintea], să semene roadele cunoştinţei şi virtuţii şi să se cureţe de orice patimă, şi trei zile, adică prin cele trei puteri ale sufletului, să se cureţe de toată plăcerea trupească, fără să ia cu sine nici soţie, nici animale, cuvântul [Scripturii] arătând aceasta, anume că trebuie ca cel ce voieşte a fi vrednic de cuvântul dumnezeiesc cu nici un chip să nu aibă nimic femeiesc, nici ceva din cele iraţionale, ci, încins fiind cu mantia strălucitoare a virtuţii, să urce spre muntele cunoştinţei. Şi astfel, precum dumnezeiescul Moise: cel ce prin contemplarea naturală şi prin natura timpului – pe care o închipuie cei şaptezeci de bătrâni[303]–, lepădând glasurile şi ecourile lor[304] şi toate manifestările aparenţelor, ia cu sine numai pe Aaron şi pe fiii lui, Nadab şi Abioud, adică pe Aaron, care este raţiunea, şi fiii lui, pofta şi mânia, şi pe aceştia trebuie să îi lepede ca pe vânt şi pe fum şi să aibă cu sine numai pe Aaron, adică mă refer la raţiunea simplă în ceea ce priveşte înţelegerea, străluminată ca de un fulger de strălucirile dumnezeieşti.

---

[302] νέωσις; termenul nu apare în lexiconul patristic al lui Liddell-Scott ca atare, ci doar nişte derivate, toate indicând radicalul νέός, care înseamnă *tânăr, nou*. Lexiconul patristic Lampe însă dă un sens mult mai apropiat, cred, de înţelesul din textul Sfântului Maxim; νέωσις ar însemna *breaking up of a fallow ground*, adică „ararea unui teren lăsat în paragină". Tot Lampe indică un sens figurat derivat de la acesta, *pregătirea minţilor la catehumeni de a primi sămânţa cuvântului*, de unde νέωσις ajunge să însemne „instrucţie, educaţie". Noi adoptăm traducerea termenului după Lampe, fiind coerent în logica contextului. Această imagistică a sufletului deştelenit pentru primirea cuvântului este amplu dezvoltată la Sfântul Grigorie Palama, în două omilii, nefiind exclusă filiaţia maximiană. *Cf. Omilia* 47, 4-10, *Omilia* 56, 1-3, în Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 3, trad. Parascheva Grigoriu, Anastasia, Bucureşti, 2007, pp. 154-160, 316-318 (n. trad.).

[303] *Cf.* Ieş. 24,1 şi 9.

[304] *Cf.* Ieş. 19,10-15.

Iar apoi şi pe aceasta trebuie să o lase în afară şi să pătrundă în întunericul necunoaşterii [dumnezeieşti], înlăuntrul a toată necuvântarea[305] şi neînţelegerea[306]. Cred că cei curăţiţi din popor, de la poalele muntelui, îi închipuie pe cei ce au lucrarea practică; cei şaptezeci de bătrâni sunt cei care au ajuns la contemplarea naturală; cei din jurul lui Aaron urmează teologia, iar cei ca Moise sunt cei care, prin [cunoaşterea] apofatică şi prin necunoaşterea [dumnezeiască], sunt uniţi cu Dumnezeu[307].

Întrebarea 74 (I, 18, 800B)

Ce este diapsalma?

Cred că este schimbarea de la un înţeles la altul sau trecerea de la un mod de învăţătură la alt mod[308].

---

[305] ἔνθα πᾶσα ἀλογία καὶ ἀνοησία. Aici ἀλογία, necuvântare, credem că se referă tot la raţiune, ar fi de fapt ne-raţiunea.

[306] *Cf.* Dionisie Areopagitul, „Despre teologia mistică", III, trad. D. Stăniloae, *Opere complete şi scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Paideia, Bucureşti, 1996, p. 249: „Pătrunzând în întunericul mai presus de minte, vom afla nu o vorbire scurtă, ci o nevorbire şi o neînţelegere totală".

[307] δι' ἀποφάσεως καὶ ἀγνωσίας ἑνουμένους τῷ Θεῷ. În acest răspuns, Sfântul Maxim arată că în urcuşul mistic teologia este pregătită de contemplaţia naturală şi e urmată de apofatism.

[308] Οἶμαι ὅτι ἢ ἀπὸ νοήματος εἰς νόημα μεταβολὴ ἢ καὶ τρόπου διδασκαλίας εἰς ἕτερον τρόπον. Potrivit tradiţiei, termenul διάψαλμα traducea ebraicul *selah*, סֶלָה şi desemna o direcţie muzicală sau liturgică marcând diviziunea unui psalm sau o schimbare fie a ritmului, fie a măsurii. Generalizat, termenul înseamnă, potrivit definiţiei Sfântului Maxim, care redă fidel o definiţie a lui Hippolyt (*Fragmenta in Psalmos*, PG 10, 720A), că *diapsalma* este o schimbare de la un gând la altul, de fapt trecerea de la un gând, noţiune, înţeles, mod de învăţare la altul. Sfântul Maxim foloseşte aici exact cuvintele Sfântului Hippolyt. Însă citatul reprodus de Sfântul Maxim este fragmentar. Textul Sfântului Hippolyt, pornind de la definiţii pur muzicale, liturgice, extrapolează şi la alte domenii, ca

Întrebarea 75 (I, 52, 825AB)

La ce se referă: „Cine va sminti pe unul dintre aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară şi să fie afundat în adâncul mării decât să smintească pe unul din cei mici"[309]*?*

Mici îi numeşte, cred, pe cei simpli la minte care, din pricina micimii minții, nu pot discerne judecățile proniei, aşa că oricine va sminti pe unii ca aceştia mici, mai bine este lui să aibă parte cu elinii[310], ei care sunt înhămați ca asinul la piatra de moară în vârtejul lumii acesteia, şi să fie aruncați în adâncul mării, adică în confuzia vieții[311]. Şi aceasta şi Apostolul Petru o întăreşte, zicând: „Mai bine era pentru ei să nu

---

exemplificând, sugerând de fapt că această trecere nu este doar liniară, aşa cum ar rezulta din citatul Sfântului Maxim, ci trecerea, schimbarea are în vedere şi un salt calitativ. Schimbarea, trecerea de la un gând la altul vrea, de fapt, să spună trecerea de la gând la gândire, apoi urmează trecerea de la un mod de învățătură la un alt mod, subînțeles, superior, iar textul Sfântului Hippolyt continuă cu *trecerea de la gândire la puterea cuvântului*. Este ca diferența dintre ton şi semiton în muzică, arătând deci o trecere de la o treaptă la alta, şi, respectiv, în muzică, de la un interval la altul. Totuşi unii cercetători actuali, precum R.C. Hill, în Diodor of Tarsus, *Commentary on Psalms 1-51*, Brill, Leiden, Boston, 2005, pp. 23-24, afirmă că διάψαλμα marchează schimbări numai la nivelul ritmului şi stilului şi că la nivelul gândirii nu se produce nici o schimbare: „Mişcarea gândirii arată că după referința *diapsalma*, niciodată gândul care urmează nu este opus celui dinainte, fiind, dimpotrivă, consecvent cu el. De aici este clar că diapsalma nu implica nici o întrerupere în gândirea textului, poate numai schimbarea ritmului cu păzirea normelor muzicii şi ritmului de atunci" (n. trad.).

[309] Mt. 18,6; Mc. 9,42; Lc. 17,2.

[310] Literar, „să fie ai Moirei elinilor".

[311] συγχύσει τοῦ βίου înseamnă „confuzia vieții"; συγχύσει este confuzia rezultată din raționamente multiple. Textul păstrează referirea la lipsa de sens a concepțiilor filosofice păgâne.

fi cunoscut calea dreptății decât, după ce au cunoscut-o, să se întoarcă de la porunca sfântă dată lor"[312].

Întrebarea 76

Pentru care pricină, după ce cel ce aduna lemne în ziua sâmbetei a fost ucis cu pietre[313] *din porunca lui Dumnezeu, a poruncit Domnul să se facă ciucuri la poalele hainelor şi pe deasupra să se pună un şiret de mătase violetă*[314]*?*

Cel ce ține sabatul cu fapta şi cugetul, iar apoi, lenevindu-se, începe să culeagă materiile arzătoare ale patimilor, ca pe nişte lemne sau precum şi contemplativul (γνωστικὸς) care se întoarce spre aparențele celor văzute, pe bună dreptate atunci astfel de patimi sunt nimicite prin dumnezeieştile cuvinte ca de nişte pietre. Dar fiindcă Dumnezeu a văzut uşurătatea şi lesnicioasa alunecare a oamenilor, pentru ca nu cumva aceia, ținuți de uitare, să cadă din dumnezeiasca poruncă, porunceşte să îşi prindă la poalele veşmintelor deasupra ciucurilor un fir de mătase violetă, pentru ca, văzându-l, să îşi amintească porunca. Acestea reprezintă scopul[315] arătat al Legii. Dar scopul duhovnicesc care curăță profunzimile sufletului este: fiindcă ciucurii sunt făcuți din firele veşmântului, aceasta înseamnă că trebuie ca la veşmântul nevoinței practice şi la filosofia morală să fie atârnată credința – căci aceasta închipuie firul –, adică, mai simplu, să fie împletită credința cu lucrarea practică, şi de acestea să fie legată cunoştința în felul iacintului, care închipuie cunoştința şi înțelepciunea, căci termenul σοφία potrivit etimologiei, adică

---

[312] II Pt. 2,21.

[313] *Cf.* Num. 15,32-36.

[314] *Cf.* Num. 15,38.

[315] σκοπός.

înțelepciunea, indică același lucru pe care îl arată culoarea iacintului prin înnegrire[316].

Întrebarea 77 (I, 53; 825B)

Ce este, potrivit modului anagogic, contemplația (θεωρία) cu privire la Abel și Cain[317]*?*

Cain se înțelege pentru cugetul trupului[318], iar Abel pentru plâns, adică pentru pocăință. Deci când mintea nu a dus la împlinire în chip desăvârșit lucrarea practică, atunci este batjocorită de cugetul trupului[319] și iese împreună cu el în câmp[320], adică în câmpia contemplației naturale, și este ucisă, neputând să depășească aparențele ființelor, ci rămâne în acestea. Așadar, oricine îl ucide pe Cain, adică cugetul trupului[321], care este învoirea [cu păcatul] – căci cel care ucide plânsul se învoiește cu răutatea – *va suferi de șapte ori răzbunarea*[322], adică cele șapte duhuri ale răutății, sau nimicește

---

[316] Este derutant acest termen μελάνσεως, „înnegrire, întunecare". Nici nu prea corespunde etimologia termenului σοφία cu acest termen, întrucât acest cuvânt s-a bucurat de o atenție specială din partea filosofilor elini care au legat originea lui de σοφόν, „limpede, clar, luminos, manifest". Acest sens este perfect concordant cu fraza dinainte, dar nu este deloc compatibil cu μελάνσεως, având în vedere că termenul era în mod curent asociat cu φῶς, „lumină". Este posibil ca Sfântul Maxim să facă aici iarăși referire la *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie Areopagitul, în care cunoștința e definită apofatic ca întunericul cel nepătruns. Asocierea înțelepciunii cu iacintul este posibil să provină din lapidariile antice sau timpuriu creștine, precum cele ale lui Lactanțiu. Pentru etimologia antică a termenului *sofia*, vezi Anton Dumitriu, *Aletheia*, Editura Eminescu, București, 1984, pp. 118-119 *et passim*.

[317] *Cf.* Fc. 4,1-16.

[318] Rom. 8,6.

[319] Rom. 8,6.

[320] *Cf.* Fc. 4,8.

[321] Rom. 8,6.

[322] *Cf.* Fc. 4,15.

cele şapte patimi rele puse în lucrare de acestea. Iar blestemul zbuciumului lui Cain[323] arată reînvierea conştiinţei care pururea loveşte şi scutură cugetul lui.

Întrebarea 78 (I, 19; III, 14; 800B-801A)

Ce arată istorisirea despre Lameh[324]*?*

Spun unii dintre cei învăţaţi în cele dumnezeieşti că în vremurile lui Lameh, care erau vremuri de neorânduială şi de anarhie, cel puternic îl asuprea pe cel slab. Aşadar, acest Lameh, întâlnind un bărbat cu femeia lui, l-a ucis pe acesta şi i-a luat femeia. Întâlnind apoi şi pe un frate cu sora lui, l-a ucis şi pe acesta şi i-a luat-o pe sora lui. Şi pe unul din aceştia ucişi Scriptura îl numeşte bărbat, iar pe celălalt tânăr. Acestea sunt cele istorisite după literă. Dar, potrivit contemplaţiei (θεωρία) se înţelege Lameh pentru lucrarea răutăţii (ἐνεργείας τῆς κακίας). Căci a ucis în noi bărbatul, adică legea firii, şi a luat de la el simţirea. L-a ucis şi pe tânăr, adică legea duhovnicească, şi ia de la acesta gândirea, astfel încât semănătorul răutăţii, amestecându-se cu acestea, face să se nască păcatul. Aşadar, pentru acest Lameh, răzbunarea este de şaptezeci de ori câte şapte[325], adică pentru învoirea cu fapta şi pentru lucrarea ei va plăti pedepse. De aceea şi Domnul îi răspunde lui Petru, care a întrebat: „De câte ori voi ierta fratelui meu dacă îmi va greşi mie? Până la şapte ori? „ Nu numai până la şapte ori, ci de şaptezeci de ori câte şapte"[326]. Cu alte cuvinte: „Celui ce se pocăieşte ţie nu numai pe cele

---

[323] *Cf.* Fc. 4,12.

[324] *Cf.* Fc. 4,19 şi 23-24.

[325] Fc. 4,24.

[326] Mt. 18,21.

mici şi care sunt numai cu învoirea, ci şi pe cele cu fapta le vei ierta lui".

Întrebarea 79

Ce înseamnă chipul turnat şi sculptat şi terafimul[327] *pe care le-au făcut în vremea lui Ghedeon*[328] *şi ce înseamnă cerceii şi lanţurile de aur din care Ghedeon a făcut un efod şi l-a pus la porţi şi s-a făcut pricină de sminteală pentru casa lui*[329]*?*

Potrivit Scripturilor, face idol turnat acela care, luând din conceperi exterioare chipuri ale răutăţii şi turnând din acestea, aduce în lucrare păcatul. Idol sculptat face unul care de la sine însuşi lucrează patima, iar terafimul îl face acela care a dobândit, precum un vas, deprinderea patimilor. Căci spun că terafimul este vasul care primeşte sângele celor jertfite. Iar efodul pe care Ghedeon l-a făcut din cercei şi lanţuri, aceasta înseamnă că oricine dintre învăţători[330] care primeşte cuvânt sau învăţătură de la fiecare – aceasta înseamnă cerceii şi lanţurile –, despre ceva dintre cele văzute din făptura creată, apoi, adunând din toate laolaltă, alcătuieşte un singur cuvânt tainic al contemplaţiei, pe acesta punându-l înainte la vedere (ἐν φανερῷ) sau punându-l în cărţi[331] – căci aceasta închipuie porţile –, toţi[332] cei care nu pot să înţeleagă, din

---

[327] Despre terafimi în Sfânta Scriptură, vezi articolul lui Alexandru Mihăilă, „Ce sunt terafimii?", în *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament. Mici comentarii la mari texte*, vol. I, Editura Nemira, Bucureşti, 2011, pp. 317-322.

[328] *Cf.* Jud. 17,3-5.

[329] *Cf.* Jud. 8,24-27.

[330] Anacolut.

[331] Sfântul Maxim sugerează că există două moduri de a transmite învăţătura: prin contemplaţia naturală sau prin cea scripturistică.

[332] Anacolut în frază.

pricina minții de prunc, ceea ce este tainic şi unic din cuvânt se smintesc de cele pe care le grăieşte învățătorul.

Întrebarea 80

Ce înseamnă istorisirea despre acelaşi Ghedeon şi lâna şi războiul împotriva madianiților şi celelalte[333]*?*

Agar, roaba Sarrei[334], se consideră pentru simțire. Aceasta, zămislind prin contemplare naturală, naşte legea firii. Dacă ea se răzvrăteşte împotriva minții, precum Agar împotriva Sarrei[335] – căci Sarra se tâlcuieşte „stăpână" –, simțirea este izgonită şi mintea zămisleşte pe Isaac[336], care este legea Duhului, din care se trage Israel, adică mintea care vede pe Dumnezeu[337]. Aceasta ori de câte ori este robită de Madian[338], adică de curvie, este predată, cu îngăduința lui Dumnezeu, timp de şapte ani, patimilor vremelnice şi trecătoare. *Şi au făcut fiii lui Israel ascunzători în munți şi în peşteri*[339], căci mintea care este luptată pare să cugete la suferințe şi osteneli, dar, făcând acestea în afara cunoştinței, se istoveşte în zadar. *Când Israel semăna, veneau madianiții, amaleciții şi locuitorii de la răsărit şi distrugeau rodul pământului*[340]. Căci Amalec este lăcomia pântecelui şi Madian curvia, iar *fiii răsăritului*, slava deşartă. Aceştia distrugeau tot răsadul inimii, tocmai pe acela pentru care părea că se străduieşte fără a avea cunoştința. *Şi nu*

---

[333] *Cf.* Jud. 6-7.

[334] *Cf.* Fc. 16,3-4 şi 16,15.

[335] *Cf.* Fc. 16,6 şi 21,4.

[336] *Cf.* Fc. 21,2-3.

[337] Interpretare ce porneşte de la etimologia ebraică a numelui Israel.

[338] *Cf.* Jud. 6,1.

[339] Jud. 6,2.

[340] Jud. 6,3-4.

lăsau pentru hrana lui Israel nici oaie, nici bou, nici asin[341], adică, partea raţională, partea pătimaşă şi partea poftitoare. *Căci ei veneau cu vitele lor, şi cu corturile lor şi cu cămilele lor şi erau mulţi fără de număr*[342], adică feluritele chipuri ale patimilor şi amintirile lor şi închipuirile. *Şi Israel a sărăcit cumplit din pricina madianiţilor şi au strigat fiii lui Israel către Domnul şi a trimis Domnul profet la ei*[343], deci când mintea se va sărăci de toată virtutea, dar cugetele acesteia vor striga către Domnul cu pocăinţă, atunci Domnul va trimite cuvânt care le va aminti întoarcerea din Egipt, adică izbăvirea din întunericul păcatelor. *Şi a venit îngerul Domnului şi a stătut sub un stejar*[344] – acesta închipuie taina crucii –, *şi Ghedeon treiera grâul în arie*[345], aceasta înseamnă lucrarea practică săvârşită întru cunoştinţă, căci aceasta este treierătoarea. *Şi i s-a arătat îngerul Domnului şi i-a zis: „Domnul este cu tine, voinicule!"*[346], căci pe cel care a supus şi a învins patimile şi care are puterea în el dobândită prin lucrarea practică şi prin cunoştinţă, l-a numit potrivit cu caracterul său: *Domnul este cu tine, voinicule.* Şi se arată smerenia unei asemenea minţi din răspunsul său, căci a zis: *Dacă Domnul e cu noi, pentru ce ne-au ajuns pe noi toate necazurile acestea?* Şi a zis către el îngerul: *Mergi cu această putere a ta şi izbăveşte pe Israel din mâinile Madianiţilor*[347], adică tocmai cu puterea lucrării practice şi a cunoştinţei, şi a zis către înger: *„Dacă am aflat eu trecere în ochii tăi, nu te mişca de aici până ce nu mă voi întoarce la tine". Şi s-a dus Ghedeon şi a gătit un ied şi azime dintr-o efă de făină; carnea a pus-o într-un coş, iar zeama a turnat-o într-o oală şi a dus-o la El sub stejar şi I-a pus-o înainte şi a zis către el îngerul: „Ia carnea şi azimile şi*

---

[341] Jud. 6,4.
[342] Jud. 6,5.
[343] Jud. 6,6-8.
[344] Jud. 6,11.
[345] Jud. 6,11.
[346] Jud. 6,12.
[347] Jud. 6,13-14.

pune-le pe piatra aceasta şi toarnă zeama peste ele", şi a făcut Ghedeon aşa[348]. Atunci când un gând duhovnicesc este trimis minții şi află mintea în armonie cu o asemenea cunoştință, prin faptele sporite, care sunt cele puse înainte [pe piatră], atunci cunoştința nu se depărtează. Căci aducerea cărnii, azimelor şi a zemii înseamnă fapta bună fără de îngâmfare, stropită de cunoştință, căci aceasta arată zeama. Dar a poruncit să le pună pe acestea pe piatră, fiindcă trebuie ca şi cunoştința şi fapta bună să fie unite prin credința în Hristos. *Atunci îngerul Domnului, întinzându-şi vârful toiagului ce-l avea în mâna sa, s-a atins de carne şi de azime; şi a ieşit foc din piatră şi a mistuit carnea şi azimile; şi îngerul Domnului s-a făcut nevăzut de la ochii lui*[349]. Când o astfel de faptă şi cunoştință sunt desăvârşite prin credință, atunci focul Duhului le *mistuie* pe acestea, făcându-le luminoase, iar Cuvântul începutului cunoştinței *se face nevăzut* împreună cu ele. Căci nu-l mai însoțeşte ca mai înainte, atenționându-l[350], căci mintea cuprinsă de lumina Duhului nicidecum nu rămâne unde era la început.

Iar lâna înseamnă slujirea iudaică, fiindcă peste aceasta a căzut roua[351]. Căci avea îndreptările slujirii. Iar *încolo peste tot locul uscăciune*[352], fiindcă toate neamurile erau uscate de cunoştința lui Dumnezeu. Iar faptul că a stors din lână până la un vas plin de apă[353] semnifică harul viitor al botezului. Căci Legea veche avea în multe locuri tipuri ale Sfântului Botez, aşadar, cele care sunt stoarse în vasul botezului ne-au arătat taina aceasta. Iar când s-a dus a doua oară, şi iarăşi a

---

[348] Jud. 6,17-20.

[349] Jud. 6,21.

[350] Se referă la Ghedeon. Îngerul ca logos „al începutului cunoştinței" se face nevăzut şi nu-l mai însoțeşte pe Ghedeon în continuare, atenționându-l sau amintindu-i (υπομιμνήσκων), căci după iluminare mintea progresează neîncetat în cunoştință şi nu rămâne unde era la început.

[351] *Cf.* Jud. 6,37-38.

[352] *Cf.* Jud. 6,38.

[353] *Cf.* Jud. 6,38.

cerut ca, de această dată, lâna să aibă uscăciunea şi tot restul pământului roua[354], înseamnă harul Evangheliei: căci întregul pământ s-a umplut de roua Evangheliei, iar poporul iudeu a fost lăsat uscat de toată credința. Sau, din alt unghi, lâna este filosofia morală stoarsă în vasul cunoştinței, iar faptul că pământul întreg are roua înseamnă că, după îndreptarea prin filosofia morală, tot pământul inimii s-a umplut de cunoştința dumnezeiască. Iar dacă numai pentru îndreptarea moravurilor se înalță cineva pe sine fără o cunoştință potrivită, unul ca acela are pământul inimii lui uscat, iar cortul cel din afară pare înfrumusețat ca lâna.

Iar faptul de a-i fi întors înapoi lui Ghedeon, care ieşise în linie de bătaie, pe cei zece mii[355] îi desemnează pe cei care din pricina fricii de osteneala virtuții întorc spatele şi fug, predându-şi simțurile şi lucrările lor. Iar cei douăzeci de mii care se pleacă pe pântece[356] şi beau astfel apa sunt cei predați celor sensibile, împreună cu simțurile, căci cele patru elemente înmulțite cu cele cinci simțuri fac douăzeci. Aceştia, tăvăliți fiind pe pământ, adică fiind stăpâniți de râvna pentru cele pământeşti, încearcă să bea apa cunoştinței. Dar pe aceia care s-au lepădat de lupta duhovnicească, Cuvântul îi leapădă. Sunt aleşi numai trei sute[357] care sunt luminați. Aceştia sunt cei care s-au răstignit pe ei înşişi păzind intacte cele trei puteri sufleteşti ale desăvârşirii până la numărul o sută, căci numărul o sută este înmulțirea cu zece a celor zece porunci, fiecare poruncă cuprinzând pe cealaltă sau, ca să spun mai limpede, că într-una singură sunt zece. De aceea şi Sarrei, care era înaintată în vârstă, i s-a mai adăugat la nume un „r" care este egal cu o sută[358], Cuvântul arătând prin aceasta

---

[354] *Cf.* Jud. 6,39-40.

[355] *Cf.* Jud. 7,3.

[356] *Cf.* Jud. 7,5-6.

[357] *Cf.* Jud. 7,6.

[358] În numeralul grecesc, litera ϱ', care se dublează în numele Sarrei, corespunde numărului 100.

desăvârşirea ei în virtute. Iar cei care beau limpăind apa din mâini[359] arată că prin ostenelile faptei este adusă apa cunoştinţei. Le porunceşte acestora cârmuitorul cetei celei duhovniceşti să ţină în mâna stângă ulcioare care înăuntru să aibă torţe, iar în mâna dreaptă o trâmbiţă, şi astfel să se împrăştie printre duşmani[360], însemnând prin acestea că trebuie ca cel care vrea să stea împotriva duşmanilor nevăzuţi, prin lucrarea practică – fiindcă aceasta închipuie mâna stângă –, să îşi păzească trupul prin asceză, lepădând de la sine orice umezeală a patimii, păstrând ulciorul uscat, având înăuntru lumina cunoştinţei. Şi cu dreapta – adică prin contemplare – să ţină învăţătura Cuvântului, căci aceasta este trâmbiţa. Iar zdrobirea ulcioarelor înseamnă că desăvârşita omorâre a trupului şi disprețul acestuia ne descoperă nouă lumina cunoştinţei.

Iar ceea ce strigau: *Sabia Domnului şi a lui Ghedeon*[361], înseamnă că cel ce poartă Cuvântul Domnului cel tăios smulge prin propria străduinţă patimile din el. Iar visul pe care l-au avut madianiţii[362] arată că atunci când mintea începe să se predea pe sine ascezei şi să îşi chinuiască trupul, demonii desfrânării lasă să creadă ca printr-un vis că „dacă mintea, încordându-se printr-o astfel de nevoinţă, se întăreşte, ne omoară pe noi". Căci pâinea de orz rostogolită[363] prin tabăra madianită aceasta este: nevoinţa care înaintează nimiceşte corturile celor de alt neam, adică lanţul patimilor demonice[364].

Întrebarea 81 (III, 15)

Ce înseamnă ceea ce le spune Domnul Apostolilor: „Iată, Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor"[365]?

---

[359] Jud. 7,6.

[360] Jud. 7,16 şi 20.

[361] Jud. 7,20.

[362] Jud. 7,13.

[363] Jud. 7,13.

[364] τὰ συστατικὰ δηλαδὴ τῶν δαιμόνων πάθη. Literal „adică patimile reunite (între ele) ale demonilor".

[365] Mt. 28,20.

Însuşi Domnul spune că va fi cu noi în veacul de acum, dar în cel viitor numai sfinţii vor fi cu El, care sunt îndumnezeiţi prin har[366].

Întrebarea 82

Ce înseamnă Ierihonul[367] *şi ce înseamnă Ahar care a furat cele puse sub blestem*[368] *şi pentru ce Dumnezeu porunceşte să fie ars*[369]*, iar Iosua îl ucide cu pietre*[370]*?*

Acela care, fiind înrolat în dumnezeiasca oştire, înconjoară Ierihonul de şapte ori, trâmbiţând[371], adică străbătând veacul septiform al timpului acestuia prin trâmbiţa Evangheliei, învaţă să încredinţeze lui Dumnezeu toate cele ale veacului acestuia. Iar acela care fură un drug de aur şi îl va ascunde în pământ, adică va ascunde Cuvântul în înţelepciunea pământească a lumii sau şi haina – care este mantia pestriţă – aceasta închipuie caracterul celor care se nevoiesc pentru plăcerea privitorilor, iar două sute de sicli de aur, adică cele sensibile împreună cu simţurile, iar cel care îngroapă aurul în pământul propriei plăceri trupeşti este ucis de Cuvântul conducător, mai întâi arzând peste el ca un foc, iar apoi prin dumnezeieştile cuvinte aruncate ca nişte pietre.

Întrebarea 83 (I, 20; III, 16; 801AB)

Despre diferitele voiri ale lui Dumnezeu.

---

[366] τῇ χάριτι θεωθέντες. Îndumnezeirea prin har înseamnă deplina comuniune cu Domnul.

[367] *Cf.* Ios. 6.

[368] Ios. 7,11; *cf.* Ios. 7,20-21.

[369] *Cf.* Ios. 7,15.

[370] *Cf.* Ios. 7,25.

[371] *Cf.* Ios. 6,4 şi 15-16.

Trebuie să înţelegem trei voiri la Dumnezeu: prin bunăvoire, prin iconomie şi prin îngăduinţă. Pe cea prin bunăvoire o arată cele privitoare la Avraam, când zice către acesta: *Ieşi din pământul tău*[372], iar pe cea după iconomie o arată cele cu privire la Iosif[373], pe care le-a rânduit pentru ieşirea viitoare. Iar pe cea prin îngăduinţă o arată cele întâmplate cu Iov[374].

Întrebarea 84 (I, 53; 825BD)

Ce înseamnă: „Mai înainte de sfârşitul lui, pe nimeni să nu-l socoteşti fericit"[375]*?*

Şi potrivit cugetării de obşte a celor mai mulţi, din pricina ignoranţei şi alunecării atât de lesnicioase a voii omeneşti, nu trebuie să fericim pe cineva până ce, după ce a străbătut toată virtutea, nu îşi va încheia viaţa printr-un sfârşit nepus la îndoială.

Dar potrivit unei cugetări mai înalte, cel ce prin pocăinţă şi asceză a început să smerească şi să slăbească orice cuget pământesc care trăieşte în el nu este încă fericit până ce, prin tăria ostenelii ascetice nu-l va fi omorât desăvârşit şi nu va primi sfârşitul. Căci numai unul ca acesta este fericit ca unul ce moare împreună cu Hristos, prin nelucrarea răutăţilor, şi iarăşi învie împreună cu El, prin înălţimea virtuţilor. Căci aceasta şi psalmistul o arată când zice: *Fericiţi cei fără prihană în cale*[376], cei curăţiţi adică de orice răutate, *cei care umblă în căile Domnului*[377], cei ce umblă în lucrarea faptelor bune.

---

[372] Fc. 12,1.
[373] *Cf.* Fc. 37-47.
[371] *Cf.* Iov 1,13 - 2,13.
[375] Înţ. Sir. 11,28.
[376] Ps. 118,1.
[377] Ps. 118,1.

Întrebarea 85 (I, 21; 801BC)

Ce înseamnă cuvântul psalmistului cu privire la vrăjmaşi, „care împrejur mă împresoară"[378]*?*

Împrejur înseamnă în față, în spate, la dreapta şi la stânga. Ne împresoară, aşadar, demonii, din față, atunci când ne amăgesc prin aparențele celor materiale, din spate, când, prin zămislirea feluritelor cugete, stârnesc amintirea păcatului, din stânga, când tulbură sufletul prin patimile trupeşti cele neînfrânate, iar din dreapta, când împresoară sufletul prin slava deşartă şi prin mândrie.

Întrebarea 86 (I, 22; II, 4; III, 17; 801CD)

Ce înseamnă: „Luați psaltirea şi dați în timpane"[379]*?*

Adică luați învățătură dumnezeiască şi dați faptă virtuoasă prin omorârea trupului.

Întrebarea 87 (III, 18)

Ce înseamnă alcătuire elementară (στοιχείωσις)?

Se spune că sunt trei [feluri] de trupuri: unul, al celor patru elemente, focul, apa, pământul şi aerul; iar apoi din acestea, trupurile secundare: toți copacii care cresc şi ierburile; din acestea, al treilea trup, este cel omenesc şi cel al animalelor, căci acestea, hrănindu-se [cu ele], devin trupuri. Aşadar, aşa cum cele patru elemente sunt principiul şi alcătuirea elementară a trupurilor noastre, la fel şi principiul

---

[378] Ps. 3,7 (*Septuaginta*).

[379] Ps. 80,3.

şi alcătuirea elementară a sufletului nostru din cele patru virtuţi naturale împlinesc îndreptarea moravurilor; apoi din aceasta, ca un al doilea trup, este deprinderea (ἕξις) virtuţilor; apoi din aceasta ia trup cunoştinţa, adică contemplaţia; căci *lucrarea practică este temeiul contemplaţiei*[380].

Întrebarea 88

Ce înseamnă scara văzută de Iacov şi cine sunt îngerii care urcă şi coboară[381]*?*

Credem că scara este cucernicia faţă de Dumnezeu. Îngerii care coboară şi urcă: cei care urcă sunt raţiunile virtuţilor care se înalţă prin noi, iar cei care se coboară sunt raţiunile cunoştinţei care coboară pentru înălţarea virtuţilor noastre[382].

Întrebarea 89

Ce înseamnă dinarul adus de farisei Domnului[383]*?*

Dinarul este Legea dată, după îngăduinţă, pentru trebuinţa trupului; trebuie aşadar ca, atunci când fariseii, care

---

[380] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XX, De dogmat. et constit. episc.*, 12, PG 35, 1080B.

[381] *Cf.* Fc. 28,12.

[382] Vezi şi *Quaestiones et dubia* 29. Am analizat pe larg, în studiul introductiv, modul în care Sfântul Maxim vede asimilarea prin contemplaţie a raţiunilor (λόγοι) creaţiei. Aici vorbeşte despre raţiunile cunoaşterii lui Dumnezeu pe care se întemeiază raţiunile virtuţilor. Despre raţiunile cunoaşterii şi virtuţilor vezi şi *Thal.* 56, 89 (CCSG 22, p. 9; FR 3, 1999, p. 273), *Thal.* 63, 494-5 (CCSG 22, p. 177; FR 3, 1999, p. 350), *Thal.* 34, 22 (CCSG 7, p. 325; FR3, 1999, p. 129), *Thal.* 55, 262 (CCSG 7, p. 495, FR3, 1999, p. 251), *Thal.* 3, 53 (CCSG 7, p. 57, FR 3, 1999, p. 45), *Thal.* 53, 74 (CCSG 7, p. 435, FR3, 1999, p. 220), *cf.* D. Prassas, *St. Maximos the Confessor's Questions and Doubts*, 2003, p. 336.

[383] *Cf.* Mt. 22,19; Mc. 12,15-16; Lc. 20,24.

sunt un chip al demonilor, ne aduc nouă dinarul, să îl ținem şi să cercetăm amănunțit prin discernământ şi să dăm firii cele de trebuință[384] – căci aceasta înseamnă *a da Cezarului ce e al Cezarului*[385] –, iar toată năzuința sufletului nostru să o dăm lui Dumnezeu.

Întrebarea 90 (I, 55; 825D-828B)

Ce arată: „Dacă vă vor prigoni într-o cetate, fugiți în cealaltă"[386]*?*

Cetățile se consideră paza, siguranța şi adăpostirea a tot ceea ce este de preț: aşadar, cetatea corespunde, după chipul alegoriei, nevoinței, înțeleasă în felurite chipuri precum înfrânarea de la vin, abținerea de la mâncăruri, privegherea prelungită şi altele asemenea care sunt toată paza şi siguranța. Iar dacă ne atacă pe noi demonii, de la una dintre aceste [cetăți], aducându-ne slavă deşartă şi înfumurare printr-un astfel de chip al nevoinței, este mai bine să renunțăm la o astfel de petrecere care pare că este mai aspră, pentru ca nu cumva să cădem în mândrie, şi să ne refugiem într-o altă virtute fără slavă deşartă, până ce va veni cuvântul nepătimirii.

Sau şi altfel: cetăți se mai numesc şi sufletele oamenilor; în suflete sunt trimişi Apostolii de Mântuitorul, care, fiind primiți de cei drepți, locuiesc în ele ca într-o cetate, dar sunt izgoniți din cei care se socotesc pe ei nevrednici, şi se mută în sufletele altora care s-au făcut primitoare ale învățăturii lor. Şi *nu veți sfârşi toate cetățile lui Israel*[387], adică să locuiți cu adevărat

---

[384] Se referă la afectele şi necesitățile naturale: foame, sete, somn etc. Trupului trebuie să-i dăm cele potrivite cu legea firii, necesare supraviețuirii, pentru a nu deveni o povară, de aici nevoia de discernământ, iar toată dorirea sufletului trebuie dată lui Dumnezeu.

[385] Mt. 22,21; Mc. 12,17; Lc. 20,25.

[386] Mt. 10,23.

[387] Mt. 10,23.

în ele, fiindcă în unele locuri veți fi primiți, în altele veți fi alungați, *până ce va veni Fiul Omului*[388], împlinind toate la venirea Lui întru slavă.

Întrebarea 91 (I, 23; III, 19; 801D-804A)

Ce este: „Trestie strivită nu va frânge şi feştilă fumegândă nu va stinge"[389]*?*

Cel ce se foloseşte, după pilda Domnului, de un cuvânt de compătimire nu îl lasă pe cel zdrobit de păcat să fie strivit de deznădejde până în sfârşit, nici nu stinge pe cel ce are raţiunea fumegând de slavă deşartă din pricina unor virtuți, ci îl lasă să aibă râvnă[390], până ce ajunge la desăvârşirea cunoştinței. Căci aceasta este, cum cred, şi pilda cu neghinele[391] care cresc împreună cu sămânța cea bună, adică împreună cu virtuțile odrăsleşte şi patima slavei deşarte şi a dorinței de a plăcea oamenilor. Pentru aceea, Cultivatorul sufletelor porunceşte să nu le smulgă pe acestea[392] până ce virtuțile nu au prins rădăcini adânci, nevoind El ca odată cu asemenea patimi să smulgă şi râvna cea bună pentru virtute.

Întrebarea 92

Ce înseamnă ghicitura (αἴνιγμα) profetică: „Sunați din trâmbiță la lună nouă, în ziua cea binevestită a sărbătorii noastre"[393]*? Care este sărbătoarea cea binevestită?*

---

[388] Mt. 10,23.

[389] Mt. 12,20.

[390] Aici se referă la nevoința aspră fără discernământ a celui ce se înalță prin slava deşartă.

[391] *Cf.* Mt. 13,26 şi 30.

[392] *Cf.* Mt. 13,29.

[393] Ps. 80,4.

Cuvântul porunceşte ca învăţătorii Bisericii să sune din trâmbiţă[394] prin cuvântul învăţăturii, dar *a suna din trâmbiţă*[395] înseamnă omorârea trupului, iar *la lună nouă*, adică la astrul selenar, căci despre lună este vorba. Iar *sărbătoarea cea binevestită*, la iudei, în a şaptea lună se săvârşea sărbătoarea trâmbiţelor[396]; în a zecea zi a aceleiaşi luni se ţinea postul ispăşirii[397], în a cincisprezecea zi a lunii se săvârşea sărbătoarea corturilor[398]. Dar noi sărbătorim duhovniceşte astfel: în luna a şaptea, adică în legea harului, sărbătorim ziua cea binevestită a Evangheliei. Căci şapte legi a dat de la început firii Dumnezeul tuturor. Lui Adam a dat două, una înainte de cădere, să nu mănânce fructe din pomul oprit[399], iar a doua, după cădere, să mănânce pâinea sa din sudoarea frunţii[400], a treia, cea prin Noe[401], a patra lui Avraam, a tăierii împrejur[402], a cincea prin Moise[403], a şasea prin profeţi, a şaptea, Evanghelia întru care aducem iar lui Dumnezeu pârga roadelor virtuţilor, potrivit cu începutul iluminărilor. Căci în ziua întâi a lunii se aduce în Lege pârga roadelor. În ziua a zecea a lunii săvârşim postul ispăşirii prin numele Domnului nostru Iisus Hristos, Cel ce S-a făcut ispăşirea noastră[404], fiind iniţiaţi în Sfintele Lui Taine, postind de la orice răutate. Iar în ziua a cincisprezecea săvârşim sărbătoarea corturilor. Căci adăugând la taina Domnului nostru Iisus cele

---

394 Ps. 80,4.

395 Ps. 80,4.

396 *Cf.* Lev. 23,24.

397 Sărbătoarea Yom Kippur, *cf.* Lev. 23,27.

398 Sărbătoarea Sukkot, *cf.* Lev. 23,24.

399 Fc. 2,17.

400 Fc. 3,19.

401 *Cf.* Fc. 9,1-7.

402 Cf. Fc. 17,10.

403 *Cf.* Ieş. 20,2-10.

404 *Cf.* I In 2,2; 4,10.

cinci puteri sufleteşti ajutătoare, care au rămas netulburate cu nimic de cele sensibile, dar unite numai cu Domnul, prindem în El rădăcina virtuților[405].

Întrebarea 93

Din Scrierile morale ale Sfântului Vasile, o nelămurire în cuvântul despre Post[406]*, unde zice: „Când desăvârşirea este fără de nădejde, atunci este îngăduită bucuria"?*

Atunci este desăvârşirea fără de nădejde, anume când omul s-a întors, prin neascultare, de la puterile naturale cele date lui. Era deci cu neputință ca firea împotmolită în ataşamentul de cele materiale să se întoarcă la desăvârşire, până când Făcătorul firii, mai presus de fire făcându-Se om, a întors firea la cele ale firii. Zice apoi că a fost îngăduită bucuria în locul predării în voia proprie a înşelării.

Întrebarea 94

Din ale aceluiaşi, la tâlcuirea Psalmului 1[407]*: pentru care pricină la începutul psalmilor ia drept pildă temelia casei, cârma corăbiei şi inima omului?*

Fiindcă o casă ridicată din piatră devine adăpost împotriva vânturilor şi a arşiței, dar încă şi adăpost şi pază pentru om, din aceasta învățăm, urmând contemplarea naturală, că nevoința este *casa* ridicată din cuvintele virtuții, care ne oferă: un *adăpost* împotriva arşiței ispitelor drăceşti, *căldură*

---

[405] Prin lucrarea poruncilor lui Hristos, în puterile naturale ale omului se nasc virtuțile.

[406] Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. de ieiun.*, I,5, PG 31, 169B.

[407] Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps.*, I, 3, PG 29, 213CD.

împotriva frigului deznădejdii, *o pază* împotriva uneltitorilor demoni. *Corabia* se socoteşte pildă pentru fiecare suflet, care are drept cârmă stabilitatea cugetării, iar drept punte solidă, omorârea trupului, care întăreşte printr-o tărie (τῇ ἀκκιβείᾳ) precum smoala puterile armonizate ale sufletului şi care nu lasă să intre nimic din apa sărată a răutăţii, străbătând marea vieţii acesteia şi traversând veacul acesta, dând, după pilda negustătorului, cele ale veacului prezent şi dobândind în loc pe cele ale veacului viitor. Iar *inima omului* se socoteşte credinţa, ţesută jur împrejur prin lucrarea virtuţii.

Întrebarea 95

Din Cuvântul Sfântului Grigorie Teologul Despre Botez[408], *nelămurirea cu privire la cuvântul profetic: „Fericit cel ce seamănă peste orice apă şi peste orice suflet arat şi mâine udat, pe care astăzi umblă boul şi măgarul"*[409].

Sufletul arat înseamnă curăţit de spinii patimilor prin lucrarea practică, iar sufletul udat prin cunoştinţă, pe care astăzi îl calcă în picioare boul şi măgarul, bou numind legea iudaică, iar măgar[410], partea neamurilor, adică sufletul care rămâne la literă şi care astăzi este împovărat de lipsa raţiunii, mâine va fi schimbat prin lucrarea practică şi prin cunoştinţă, întru care fericit este cel ce seamănă semintele virtuţii.

Întrebarea 96 (III, 20)

Din ale aceluiaşi: „Fericit cel care, şi dacă ar fi torent în trestii, din casa Domnului se va adăpa"[411].

---

[408] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 27, PG 36, 397C.

[409] *Cf.* Is. 32,20.

[410] Vezi şi *Quaestiones et dubia*, 68.

[411] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 27, PG 36, 397C.

Torentul din trestii este trupul care târăşte puterile sufleteşti în viforul patimilor, care bate, ca în nişte trestii, cu iuţimea păcatelor. Iar *din casa Domnului se va adăpa*, atunci când [sufletul] este udat prin poruncile Domnului, Cel ce a primit trupul nostru, prin care a venit în calea acestei vieţi, a băut pentru noi patima şi S-a făcut nouă casă de scăpare[412].

Întrebarea 97 (III, 21)

Din ale aceluiaşi: „Ieri te uscai aruncată în sânge, căci ai izvorât păcat roşu"[413].

Ieri, zice, erai uscată de virtute şi sângerai de păcat, iar azi ai înflorit prin virtute şi te-ai uscat de păcat. *Mă voi atinge de ciucurii veşmântului lui Hristos*[414], ciucurii lui Hristos sunt cele două chipuri diferite ale ascezei, fiindcă aşa cum atârnă ciucurii de veşmânt, la fel şi nevoinţele atârnă de filosofia morală; acestea fiind împreună cu smerenia, fac să se oprească sângerarea patimilor[415].

Întrebarea 98

Din ale aceluiaşi: „Ieri, zăceai întins pe pat pierdut"[416] *şi celelalte.*

Pat numeşte odihna trupului, iar întins, vrea să spună în plăceri. *Şi nu ai*, zice, *om*[417], adică, cugetul bărbătesc, pentru

---

[412] *Cf.* Ps. 30,3.

[413] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 33, PG 36, 405B.

[414] Aluzie la femeia cu scurgere de sânge (Matei 9,20; Luca 8,44). Cuvântul din Iezechiel 16,6-9 este adresat Ierusalimului, numit fiica Sionului care zace la marginea drumului în sângele păcatelor proprii.

[415] Sfântul Grigorie de Nazianz, *loc. cit.*; Lc. 8, 44; Mc. 5, 29.

[416] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 33, PG 36, 405B.

[417] Sfântul Grigorie de Nazianz, *loc. cit.*; In 5,7.

ca, atunci când *se tulbură apa*, să te arunce în scăldătoare, adică atunci când se naşte în tine un cuget care te tulbură în distingerea binelui de rău, [nu ai om] să te arunce în apa curăţirii. *Iar astăzi ai aflat om pe Însuşi Dumnezeu*[418]. Căci ori de câte ori cineva se curăţă folosindu-se de învăţătură, Dumnezeu este Cel ce lucrează, iar omul este folosit doar ca un organ pentru mântuirea slăbănogului. *Ai fost ridicat atunci din pat*, sau mai curând *ţi-ai luat patul tău*[419], adică ţi-ai purtat trupul prin lucrare practică, nemaifiind tras în jos de el.

Întrebarea 99

În acelaşi loc[420]*: „Ştiu un foc care nu este curăţitor, ci pedepsitor sau focul Sodomei*[421]*, care a plouat peste toţi păcătoşii, foc din cer de la Domnul, amestecat cu pucioasă, sau focul cel gătit diavolului şi îngerilor lui*[422]*, sau focul care va merge înaintea feţei Domnului şi care va arde jur împrejur pe vrăjmaşii Lui*[423]*, sau cel mai înfricoşat decât toate la un loc, focul unde este viermele cel neadormit care nu se stinge, ci îi arde veşnic pe cei răi".*

Focul care a plouat din cer la Sodoma[424] a căzut peste cei care au călcat în picioare legea firii prin reaua întrebuinţare, iar acesta este, de fapt, mustrarea conştiinţei care, ca un foc, o arde pe ea. Pucioasa reprezintă diferitele împrejurări, şi furtunile sunt împrejurările neaşteptate care, amestecate, fac şi mai mare chinul. Iar pe aceia îi arde conştiinţa *în chipul*

---

[418] Sfântul Grigorie de Nazianz, *loc. cit.*, PG 36, 405C.

[419] *Ibidem.*

[420] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 36, PG 36, 412A.

[421] *Cf.* Fc. 19,24.

[422] Mt. 25,41.

[423] *Cf.* Ps. 96,3.

[424] *Cf.* Fc. 19,24.

diavolului şi al îngerilor lui, câți prin mândrie în chip pizmaş învinuiesc pronia lui Dumnezeu şi care s-au folosit de înşelare împotriva aproapelui. Iar *focul care merge înaintea feței Domnului, arzând pe vrăjmaşii Lui*, înseamnă energiile lui Dumnezeu[425]: căci acestea caracterizează fața Domnului precum: bunătatea, iubirea de oameni, blândețea şi toate celelalte asemenea[426]; acestea îi luminează pe cei care au o asemănare cu ele, dar îi ard pe cei ce le au pe cele contrare acestora şi care şi-au înstrăinat chipul şi asemănarea lor cu Dumnezeu. Şi aceste feluri de foc nu spune că sunt veşnice, fiindcă, potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, trebuie ca firea să îşi reia puterile şi prin cunoştință să fie restaurată la ceea ce era la început[427], astfel încât Creatorul să fie arătat nepricinuitor de păcat[428].

Dar a spus că acel foc este mai înfricoşător care este rânduit împreună cu viermele veşnic, care nu se stinge şi care este veşnic pentru cei răi, dar care în timp ce pentru cei vrednici se arată dumnezeiesc şi li se pune înainte spre bucurie veşnică, pe cei care nu s-au strălucit pe ei înşişi prin fapte bune îi roade şi îi chinuie neîncetat, mai puternic decât

---

[425] τοῦ Θεοῦ ἐνέργειαι.

[426] *Cf.* şi *Quaestiones et dubia* III, 1.

[427] *Cf. Quaestiones et dubia* 19. Sfântul Maxim, reluând problema pusă anterior, legată de posibilul origenism al Sfântului Grigorie de Nyssa, respinge încă o dată tezele eronate ale acestui curent teologic, prin aceeaşi înțelegere dată apocatastazei ca restaurare a omului în veacul acesta şi nu ca o restaurare generală (ἀποκαταστάσις παντῶν) la sfârşitul veacurilor.

[428] Prima parte a răspunsului are în vedere focul Duhului Sfânt, adică energiile dumnezeieşti şi îndumnezeitoare care lucrează în om în veacul acesta. Deşi acestea sunt veşnice şi nesupuse timpului, având în vedere că lucrează în timp, efectul lor imediat este restaurarea puterilor sufleteşti, refacerea şi pregătirea omului pentru primirea bunătăților din veacul ce va veni, care înseamnă deplinătatea unirii cu Dumnezeu. De aceea Sfântul Maxim spune că stările dăruite de acest foc nu sunt veşnice. Acest progres duhovnicesc are un final eshatologic, despre care vorbeşte în a doua parte a răspunsului.

focul, răscolindu-le pururi ca un vierme conştiinţa[429], recapitulând[430] neîncetat căderea lor şi nesfârşita lipsire de bine[431].

Întrebarea 100 (III, 22)

Din ale aceluiaşi[432]*, din Cuvântul Despre grindină, cu privire la: „Nu primesc să fie oprit izvorul, nici să mă poarte curentul".*

Izvorul este învăţătura Evangheliei, care izvorăşte pururi prin credinţă, iar curentul este filosofia din afară care îşi are

---

[429] De fapt este τὴν μνήμην, memoria, amintirea faptelor păcătoase.

[430] Această recapitulare este în opoziţie cu recapitularea şi restaurarea din cei vrednici. La aceştia sunt restaurate puterile sufletului şi e recapitulată prima creaţie, iar la cei păcătoşi e recapitulată pentru mustrare întreaga lor cădere.

[431] Sfântul Maxim vorbeşte în acord general cu Părinţii răsăriteni despre faptul că focul veşnic din Împărăţia lui Dumnezeu este de fapt focul dragostei dumnezeieşti, care pentru cei drepţi este bucurie şi desfătare, iar pentru ceilalţi se face foc chinuitor pentru amintirea păcatelor şi căderilor din dragostea dumnezeiască. Acelaşi lucru a se vedea la Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoinţe", în *Filocalia*, vol. 10, trad. pr. D. Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 380-381: „Iar eu zic că cei chinuiţi în gheenă vor fi biciuiţi de biciul iubirii. Şi ce chin mai amarnic şi mai cumplit este decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greşit faţă de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoşător. Căci tristeţea întipărită în inimă de păcatul faţă de dragoste e mai ascuţită decât orice chin. E nebunie să socotească cineva că păcătoşii se lipsesc în gheenă de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoştinţei adevărului, care, după mărturisirea de obşte, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoşi îi chinuieşte, cum se întâmplă şi aici unui prieten din partea prietenului; iar pe cei ce au păzit cele cuvenite îi veseleşte. Şi aceasta este, după judecata mea, părerea de rău sau chinul din gheenă. Dragostea îmbată însă sufletele fiilor de sus, cu desfătarea ei". Vezi pe larg discuţia teologică pe această temă la Alexandros Kalomiros, „Râul de foc", în vol. *De la Facere la Apocalipsă*, Editura Lumea Credinţei, Bucureşti, 2005, pp. 115-159. Vezi şi Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, trad. Dragoş Dâscă, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010, pp. 97-103, D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 175-184.

[432] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 1 , 36, PG 35, 936A.

temeiul numai pe raţiune. Şi altfel: izvorul este cel ce are viaţa în armonie cu Cuvântul, iar curentul este cuvântul fără faptă[433] care farmecă auzul numai prin răsunetul lui. Sau şi altminteri: *izvor* este cel care transmite ucenicilor lui învăţătura[434] celor ascunse, potrivit cugetului Scripturii, iar *curentul* este cel care învaţă potrivit literei.

Întrebarea 101

Din ale aceluiaşi: „Despre dreptele judecăţi ale lui Dumnezeu, şi dacă noi le putem cuprinde, şi dacă le pricepem adâncul cel fără fund"[435].

Adânc se numeşte necuprinsul care vine de la „a astupa" [înţelegerea], adică de la „a păzi", potrivit cu ceea ce se spune în Psalmi despre vipera surdă care-şi astupă urechile ei[436], căci [a astupa urechile] se spune în loc de „a păzi urechile", fiindcă pentru noi, cei care nu putem cuprinde pronia care izvorăşte din aceste judecăţi, ele sunt necuprinse, dar într-un alt chip ele sunt cuprinse.

Întrebarea 102 (I, 56; 828BC)

Din ale aceluiaşi[437]*: „Cum dar şi milostivirea lui Dumnezeu este cu măsură potrivit sfântului prooroc Isaia*[438]*; căci nici binele nu este fără dreptar, deşi aşa li s-a părut celor din vie"*[439].

---

[433] ἄπρακτος = „nelucrător".

[434] κατὰ τὸν νοῦν este socotită astfel lectura alegorică sau anagogică a Sfintelor Scripturi. Sensul ascuns corespundea „minţii Scripturii", iar litera era socotită trupul Scripturilor. Şi Ieronim a tradus expresia după Origen, *secundum carnem*, cu referire la lectura literală.

[435] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 4, PG 35, 937CD.

[436] Ps. 57,4-5.

[437] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 4, PG 35, 937D-940A.

[438] Is. 28,17.

[439] *Cf.* Mt. 20,11-12.

Dacă milostivirea Domnului ar fi măsurată[440], atunci, în mod necesar, ea ar fi şi circumscrisă[441]. Prin urmare, aceasta s-ar cuveni, mai degrabă, să se considere astfel: aşa cum avem capacitatea de a vedea şi a auzi şi a răsufla, dar, prin aceasta, nu putem primi în noi tot aerul, nici toată lumina, nici tot sunetul, fiindcă nu ar mai rămâne şi altuia împărtăşirea din acestea, ci ne împărtăşim de ele proporţional cu puterea fiecăruia, la fel şi mila lui Dumnezeu dă iertarea şi harul potrivit cu măsura dispoziţiilor[442] care sunt în fiecare. În acest fel, de se va pocăi cineva desăvârşit, desăvârşit primeşte şi iertarea, precum şi cel ce se pocăieşte în parte, în parte va fi şi iertat, tot aşa şi cu privire la cel ce iubeşte.

Întrebarea 103

Din ale aceluiaşi[443]*: „«Şi mânia pe măsura păcatelor şi paharul din mâna Domnului din care au băut păcătoşii»*[444] *şi «Ai băut până la fund din paharul căderii»*[445] *şi chiar dacă ar lua de la toţi ceva din vrednicie, nestăpânita urgie a mâniei Lui se va potoli numai pentru iubirea de oameni: întorcându-se de la tăiere la împăcare".*

Mâna Domnului[446] este puterea creatoare, dar şi atotţiitoare şi binefăcătoare, dar care şi desface răul. Aşadar, orice păcat săvârşit stăruie, dar în acelaşi timp are în el însuşi fixată şi judecata de la sfârşit. Iar faptul că se întoarce judecata

---

[440] Cântărită, pusă în cântar.

[441] Limitată.

[442] διαθέσεων. Sfântul Maxim spune că măsura împărtăşirii omului din darurile cele nesfârşite ale lui Dumnezeu e dată de măsura schimbării noastre. La fel e şi iertarea, dar şi pedeapsa şi iubirea din viaţa veşnică.

[443] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 4, PG 35, 940A.

[444] Ps. 74,9.

[445] Is. 51,17.

[446] Sfântul Grigorie de Nazianz, *loc. cit.*, PG 35, 940A.

de la tăiere la împăcare[447] [înseamnă că] prin poruncile mântuitoare aşază în suflet pocăinţa golită de o asemenea judecată[448].

Întrebarea 104

O întrebare pentru o nelămurire din Cuvântul despre buna rânduială al Sfântului Grigorie Teologul[449]*: Cum se naşte cuvântul din minte şi cum naşte cuvântul (λόγον) în altă minte (νοῦς)? Aşadar, despre care cuvânt vorbeşte, despre cuvântul lăuntric sau despre cel rostit?*

Zic Sfinţii noştri Părinţi că nu există ceva simplu şi desăvârşit liber prin fire, afară numai de dumnezeire, iar toate celelalte câte sunt după Dumnezeu şi îşi au fiinţa de la Dumnezeu sunt de la fiinţă şi de la calitate, deci de la putere, adică din substanţă şi accident[450]. Iar dacă este astfel, atunci este deplin aşa şi cu privire la sufletul care, fiind minte, potrivit puterii lui este în sine nenăscut, dându-şi naştere sieşi în chip natural, după cum este şi cuvântul în minte şi din minte naşte un altul decât el însuşi. Iar mintea, care naşte potrivit caracterului propriu naşterii sale, nu primeşte cu nici un chip întoarcere[451]. Aşadar, însuşi cuvântul care, astfel, şi este, şi dă naştere, primind sunetul de la însăşi firea lui proprie lucrătoare, este rostit şi *naşte cuvânt în altă minte,* prin auzul care

---

[447] *Ibidem.*

[448] κενωτικὴν τῆς τοιαύτης κρίσεως μετάνοιαν.

[449] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XXXII, De mod. in disp.,* 27, PG 36, 205A.

[450] ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος. Vezi Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor,* Chicago-La Salle (Illinois), 2nd edition, 1995, pp. 83-87, trad. rom. cit., pp. 101-108.

[451] Adică nu îşi schimbă firea proprie şi caracteristicile naturale dobândite prin naştere.

primeşte în minte cuvântul trimis. Se naşte astfel cuvântul într-o altă minte, nu creând cuvântul în celălalt, ci formând doar o imagine a lui, ca să spun aşa, şi puterea (δύναμιν) de a forma (σχηματίσαι) un înţeles în cugetul celui care îl aude.

Întrebarea 105

Din Cuvântul despre pace al Sfântului Grigorie[452]*: „Treimea desăvârşită este din trei desăvârşite [ipostasuri], Unimea este mişcată din pricina bogăţiei*[453]*, doimea este depăşită fiind mai*

---

[452] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XXIII, De pace* III, 8, SChr 270 (J. Mossay, G. Lafontaine, ed.), p. 298. Există încă două locuri în opera Sfântului Maxim unde interpretează aceeaşi expresie din Sfântul Grigorie Teologul („De aceea, unimea mişcându-se de la obârşie la doime se opreşte în Treime", *Or. XXIX*, 2), în jurul cărora se conturează teologia trinitară maximiană, dezvoltări directe ale acestei teme fiind totuşi foarte puţine: *Amb. ad Thomam 1*, PG 91, 1033D-1036C, CCSG 48, pp. 6-7 [trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, pp. 46-47], şi *Amb. ad Iohannem* 23, PG 91, 1260BC-1261A [trad. rom. D. Stăniloae, PSB 80, pp. 227-230]. O analiză detaliată a exegezei Sfântului Maxim la aceste texte a făcut Arnis Redovičs, „Gregory of Nazianzus (*Or.* 29.2) in Maximus the Confessor's *Ambigua*", în *Studia Patristica*, 37, 2001, pp. 250-256.

[453] *Cf.* Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea sfântului Maxim Mărturisitorul*, Bucureşti, 1999, p. 33, citând pe Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio* 29, 2: *„Din această pricină, Monada, mişcându-se dintru început spre Doime, s-a odihnit în Treime.* Această noţiune [mişcarea, n.n.] a exercitat o mare influenţă asupra lui Maxim. El a folosit-o aproape ca un fel de lege generală în teologia sa trinitară, dar şi în cosmologia lui (chiar şi în respingerea origenismului). Grigorie descrie aici o mişcare de natură divină, care nu reprezintă o degradare sau o cădere (aidoma fiinţelor spirituale din monada originară a lui Origen), ci reprezintă dimpotrivă un fel de desăvârşire. Dumnezeu Însuşi este mobil. El Se mişcă spre «multiplicitate» desăvârşind sau împlinind prin aceasta natura Sa. Mişcarea presupune distanţă şi o punctează (dualitatea), însă în cazul unei mişcări în Dumnezeu, ea este în acelaşi timp o mişcare în care El Îşi găseşte odihna fără a Se pierde pe Sine, datorită presupusei dualităţi. Prin această mişcare El Îşi exprimă modalitatea proprie a desăvârşirii Sale".

presus de materie şi formă[454]*, din care sunt alcătuite trupurile, se statorniceşte în Treime din pricina desăvârşirii. Căci cea dintâi depăşeşte compunerea doimii".*

Nu susţine aici că este vreo pricină[455] a Sfintei şi fericitei Treimi, Care este mai presus de orice pricină şi cuvânt, ci spre călăuzirea noastră către cea mai adevărată cinstire a Sfintei Treimi. Căci aşa cum de la substanţa fiinţelor ne gândim la Cel ce a făcut fiinţele, tot aşa suntem învăţaţi tainic şi modul de existenţă (τρόπον τῆς ὑπάρξεως) al negrăitei dumnezeiri din unele simboluri ale celor existente, adică e limpede că însăşi sfânta dumnezeire ne mişcă pe noi spre cunoaşterea ei, dându-ne temeiuri evlavioase pentru a îndrăzni să cercetăm modul ei de existenţă mai presus de fire. Aşadar, [când] se spune că *se mişcă* se spune fie pentru noi care suntem mişcaţi de ea către ea, fie ca pricină a mişcării noastre spre cunoaşterea ei. Prin urmare ea însăşi se mişcă în noi pentru ca noi să cunoaştem că există o pricină a tuturor fiinţelor, şi tocmai aceasta înseamnă *unimea care se mişcă*. Iar *doimea este depăşită* s-a spus fiindcă dumnezeiasca fire trebuie văzută în afara compunerii. Iar *se statorniceşte în Treime*[456] din pricina desăvârşirii înseamnă

---

[454] În continuare Lars Thunberg, cu privire la dualitate: „Absolut singură în perfecţiune este fiinţa necompusă, fiinţa nedispersată, care scapă deopotrivă unicităţii persoanei, dualităţii materiei şi multiplicităţii esenţei. Acesta este singur Dumnezeu Care devine astfel desăvârşit, părăsindu-Şi unicitatea fără a deveni doime şi Care Îşi realizează esenţa în Treime" (p. 34). Şi mai jos vorbeşte de Monada/Treime fără deosebirea vreunei doimi, în Însuşi sânul Treimii (pp. 35-36). Doimea, ca principiu pozitiv, este, în afara lumii create, deosebirea celor două firi în persoana lui Hristos. În rest ea este simbolul compunerii, al lumii create, al multiplicităţii.

[455] αἰτίαν, „cauză".

[456] Textul grec foloseşte aici expresia δὲ ὁρισθείσης, adică „a statornici, a pune hotar, limită, a (de)limita". Or, aceasta nu înseamnă nicidecum că se impune vreo limită Sfintei Treimi sau vreo constrângere. Dimpotrivă, Treimea îşi află modul existenţei ei numai în deosebirea ipostatică, care sunt Înţelepciunea şi Viaţa. Şi aceasta este mişcarea monadei unice, ca

că Ființa însăşi nu este în afara Înțelepciunii şi Vieții; tocmai aceasta cugetăm când deosebim Înțelepciunea ca Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Viața - Duhul Sfânt, fiindcă şi sufletul nostru fiind zidit după chipul lui Dumnezeu se poate vedea în acestea trei, în minte, cuvânt şi duh[457].

Întrebarea 106 (I, 57; 828D)

Ce înseamnă ceea ce se spune la Ezdra: „Şi înspăimântă-i pe ei în legea Dumnezeului nostru"[458]?

Aici *înspăimântă-i* se spune în loc de *amenință-i*, nu prin bunătățile făgăduite, ci prin amenințări înfricoşătoare. Căci aceasta este propriu robilor şi aceasta era potrivit iudeilor[459].

---

principiu al ființei, spre desăvârşirea Treimii. De aceea mai sus se spune că această mişcare nu înseamnă căderea din monada originară ca la Origen, ci este de fapt viața Treimii, modul ei de existență, mai mult decât atât, desăvârşirea ei; *cf.* Lars Thunberg, *op. cit.* Deci acest ὁρισθείσης nu trebuie înțeles peratologic, ca limită, ci ca distincție, delimitare a ipostasurilor care hotărnicesc/circumscriu firea-monadă.

[457] La sfârşitul răspunsului, Sfântul Maxim recurge la o analogie a Sfintei Treimi pornind de la existența sufletului, care e după chipul lui Dumnezeu-Treime. Cele trei puteri în care subzistă sufletul constituie triada minte-cuvânt/rațiune-duh (τῷ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι), iar din acestea, rațiunea reflectă Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, iar duhul pe Duhul Sfânt, Viața.

[458] II Ezdra 10,3.

[459] Acest gen de comunicare a legii este propriu stării de rob. Hristos îi va elibera pe cei ce cred în El şi le va dărui starea de prieteni şi de fii ai lui Dumnezeu. Libertatea duhovnicească vine pe măsura pocăinței. Un alt Părinte din secolul al VII-lea, Sfântul Anastasie Sinaitul, descrie diferitele trepte ale iertării păcatelor de către Dumnezeu, între ele regăsindu-se şi starea de rob: M. Richard and J. Munitiz, eds., *Anastasii Sinaïtae: Quaestiones et responsiones*, CCSG 59, Turnhout: Brepols, 2006, pp. 103-104: *„Întrebarea 50: De unde ştie omul că i-a iertat Dumnezeu păcatele lui şi că va afla milă în ziua judecății?* Răspuns: Din propria conştiință şi din îndrăznirea pe care o are sufletul la rugăciune către Dumnezeu. Când omul

Întrebarea 107

Din Eticele Sfântului Vasile cel Mare la Psalmul 1, „Aşa încât, toţi oamenii, ca într-un spital de obşte al sufletelor, alegem fiecare remediul pentru propria patimă, căci, zice, «un leac va face să înceteze păcate mari» (Eccl. 10, 4, Septuaginta)"[460]*. Pentru care pricină aici învăţătorul nu a urmat Sfintei Scripturi*[461]*? Căci Scriptura a dat faptul de a îngădui gândul rău*[462] *care a venit în minte şi a nu-l primi ca remediu, iar el*[463] *a dat expresia ca vindecare.*

Fiindcă orice început are şi sfârşit şi orice cuvânt presupune un ascultător şi orice lucrare (ἐνέργεια) are un rezultat, de multe ori cei mai riguroşi dintre învăţători îşi încep cuvântul lor de la sfârşit, precum a făcut şi aici învăţătorul, căci sfârşitul faptului de a îngădui şi a nu primi deloc răul este vindecare şi însănătoşire.

începe să se pocăiască lui Dumnezeu, se uşurează puţin câte puţin şi stă înaintea lui Dumnezeu în rugăciune nicidecum ca un osândit, ci ca un om datornic şi care se roagă să fie iertat; de la această rânduială, dacă poartă de grijă sufletului, iarăşi se înfăţişează înaintea lui Dumnezeu ca un rob care îşi iubeşte stăpânul şi apoi, înaintând şi de aici, vorbeşte cu Dumnezeu ca un simbriaş neavând datorie asupra lui. Aşadar, uşurându-se treptat de povară, sufletul vorbeşte cu Dumnezeu şi stă înaintea Lui ca un prieten către alt prieten şi ca mireasa cu mirele, ca un fiu adevărat cu tatăl său, încât nu mai este frică, nici datorie, nici măcar vreo idee de pedeapsă, ci numai dragoste şi bucurie neîncetată şi îndrăznire necontenită şi bucuria sufletului şi săltări şi veselie necurmată, precum ne istorisesc cei care, prin harul lui Hristos, au ajuns la o asemenea măsură" [trad. din greacă de Laura Enache].

[460] Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I, 1*, PG 29, 209A-212A.

[461] Eccl. 10,4: „Dacă mânia stăpânitorului se ridică împotriva ta, nu te clinti din locul tău. Căci un leac va face să înceteze păcate mari".

[462] Îngăduirea gândului rău, atunci când el vine în minte, corespunde poruncii evanghelice de a nu ne împotrivi răului, ci de a-l îngădui. Iar a nu-l primi, înseamnă a nu ne învoi cu el şi a nu-l pune în lucrare.

[463] Sfântul Vasile cel Mare.

Întrebarea 108 (III, 23)

Din acelaşi[464]*: căci una învaţă profeţii, alta istoricii şi altceva Legea şi altceva modul sfătuirilor din Pilde.*

Căci profeţii învaţă prevestirile celor viitoare, istoricii amintirea şi prezentarea celor bune, Legea este cunoştinţa binelui şi a răului, iar modul sfătuirilor din Pilde oferă un sfat al hotărârii, adică instituie modurile a ceea ce trebuie făcut.

Întrebarea 109

Din ale aceluiaşi[465]*: Şi cum cineva dintre cei sălbăticiţi foarte tare din mânie, când începea să fie vrăjit de cântarea din psaltire, se depărta îndată sălbăticia sufletului, fiind adormită prin melodie?*

Aici învăţătorul[466] nu vorbeşte simplu despre cineva care cântă, ci despre cineva care ştie să cânte din psaltire. Căci la fel şi Elisei[467] de la Regi a căutat un tânăr care ştia să cânte din psaltire, adică cineva care să înţeleagă şi să poată, prin mijlocirea literei, să treacă în suflet înţelesul lăuntric şi să îl întipărească acolo. Căci unul ca acesta nu numai că putea să potolească mânia, ci să scoată şi demonii, adică nu numai să stingă patimile trupului, ci să scoată şi demonii care le stârnesc, precum marele David[468] izgonea duhul cel rău de la Saul.

---

[464] Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I, 1*, PG 29, 212A.

[465] Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I, 1*, PG 29, 212C.

[466] Adică Sfântul Vasile cel Mare.

[467] *Cf.* IV Reg. 3,15 şi I Reg. 16,16.

[468] *Cf.* I Reg. 16,23.

Întrebarea 110 (I, 58; 829AB)

Ale aceluiaşi[469]*: armă pentru frica de noapte, încetarea muncilor zilnice.*

De noapte a numit atacurile ascunse viclene ale vrăjmaşului, iar *de zi* ispitele mărturisite şi vădite. Cel care a dobândit starea cunoştinţei dumnezeieşti, şi care nu ignoră nimic din cugetele vrăjmaşului, nu se teme de nici un atac ascuns din partea vrăjmaşului; căci frica nu este nimic altceva decât un rău aşteptat. Dar acesta socoteşte odihnă muncile, pentru ispitele mărturisite din pricina experienţei (δοκιμασίαν) care se naşte în suflet din lupta cu ele şi din pricina nădăjduitei fericite aşteptări a cununii nestricăciunii.

Întrebarea 111

Din cuvintele Apostolului către Romani[470]*: „Căci Dumnezeu i-a închis pe toţi în neascultare".*

Aşa cum un stăpân urmăreşte oaia rătăcită şi pierdută în pustie, iar apoi o închide împreună cu celelalte din turmă şi [dacă] o află pe ea rănită, o îngrijeşte, la fel şi Cuvântul lui Dumnezeu întrupându-Se i-a închis, adică *i-a asumat* (κατέλαβεν) şi, deşi i-a aflat pe toţi necredincioşi şi păcătoşi, miluindu-i, i-a mântuit.

Întrebarea 112 (III, 24)

Din ale aceluiaşi, „iar cel slab mănâncă legume"[471].

---

[469] Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I*, 2, PG 29, 212D.

[470] Rom. 11,32.

[471] Rom. 14,2.

Nu pentru boala[472] trupească s-a grăit aceasta de către Apostol, căci el s-a bucurat întotdeauna de bolile trupului, ci celui bolnav cu sufletul a poruncit să mănânce legume, adică negătite şi simple, uşor de mistuit şi care nu îngraşă trupul. Şi acesta este sensul evident, dar potrivit contemplaţiei, este slab şi mănâncă legume acela care este neputincios să urce la înălţimea cunoştinţei şi să se apropie precum Moise de însuşi întunericul în care este Dumnezeu[473], ci fie că este la înălţimea celor din popor, fie la un nivel mai înalt decât aceştia, al celor şaptezeci de bătrâni[474], se hrăneşte de contemplaţia naturală ca de nişte legume.

Întrebarea 113

Din ale aceluiaşi: „Spun că Hristos S-a făcut slujitor al tăierii împrejur pentru adevărul [lui Dumnezeu]"[475].

Fiindcă la început omul a fost înşelat şi, prin cădere, s-a alăturat dobitoacelor[476] şi a fost condamnat a se naşte şi a muri[477]

---

[472] Întrebarea se referă la Rom. 11,32, unde Sfântul Pavel spune literal ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. Aici ἀσθενῶν înseamnă „cel slab", dar şi „cel bolnav". Sfântul Maxim însă înţelege pe ὁ ἀσθενῶν în sensul de „cel bolnav".

[473] Ieş. 20,21. În acest răspuns, Sfântul Maxim arată apofatismul mistic superior contemplaţiei naturale. Acestuia îi e propriu întunericul dumnezeiesc aşa cum a fost experiat de Moise. Acelora ce s-au învrednicit de el le e proprie hrana cea tare.

[474] *Cf.* Ieş. 24,1-2.

[475] Rom. 15,8.

[476] Ps. 48,13.

[477] Atât moartea, cât şi naşterea prin împreunare sexuală, asemenea animalelor, sunt consecinţe ale căderii lui Adam şi ţin de ceea ce Scriptura numeşte *haine de piele. Cf.* şi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere*, 18, PG 46, 148C-149A: „Cele pe care le-a luat [omul] de la pielea animalului iraţional sunt: împreunarea sexuală, concepţia, naşterea,

potrivit modului lor, dar Domnul nerăbdând până în sfârşit să piardă făptura Sa a lucrat în diferite vremuri mântuirea lui. În vremea lui Avraam a arătat cel mai limpede mântuirea ce se va săvârşi prin venirea Lui în trup, când, după făgăduinţă, i-a dat lui tăierea împrejur care arată îndepărtarea părţii pătimaşe a sufletului, fiindcă toţi sfinţii îşi tăiau împrejur partea lor pătimaşă, dar nu au lepădat-o cu totul, căci au rămas sub osânda firii, fiind născuţi din împreunare trupească[478], şi, când a venit Domnul şi Stăpânul firii, Cel care a şi dat lui Avraam tăierea împrejur, S-a făcut cu adevărat slujitor al ei şi plinitor al ei, săvârşind tăierea împrejur desăvârşită a naşterii pătimaşe, căci fără sămânţă bărbătească a fost luat în pântece şi a fost născut fără de stricăciune[479].

întinăciunea, alăptarea la sân, hrana, scurgerea semineţi, creşterea de la mic la desăvârşit, floarea vârstei, bătrâneţea, boala, moartea", *cf.* traducerea lui Ioan I. Ică jr. din Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Deisis, Sibiu, 1999, p. 88. A se vedea întreaga dezvoltare a subiectului în primul capitol al acestei lucrări capitale, intitulat „Chip al lui Dumnezeu şi haine de piele".

[478] Osânda firii, adică ceea ce se transmite ca şi consecinţe ale păcatului lui Adam se moşteneşte prin împreunarea trupească. Sfinţii Vechiului Testament, deşi poartă această povară, au putut şi ei să se facă părtaşi într-o oarecare măsură, printr-un har special, ce-l prefigura pe cel al mântuirii vestite, cunoaşterii lucrurilor divine, printr-o înţelegere duhovnicească a tăierii împrejur, care înseamnă, potrivit Sfântului Pavel, o tăiere împrejur a părţii pătimaşe a sufletului. A se vedea capitolul „Problema moştenirii adamice", din volumul lui Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit şi Apus*, Doxologia, Iaşi, 2010, pp. 83-131, cea mai bună sinteză în literatura despre Sfântul Maxim pe acest subiect.

[479] Hristos săvârşeşte adevărata tăiere împrejur a firii omeneşti, prin naşterea Sa din Fecioara, de la Duhul Sfânt, fără unirea trupească ce-i lega pe toţi oamenii într-un cerc vicios al plăcerii şi durerii, de care nimeni nu era ferit şi prin care se transmitea şi stricăciunea de care El nu mai are parte (*cf.* şi In 1,13).

Întrebarea 114

Din ale aceluiaşi: „Şi aceasta fiindcă ştiţi în ce timp ne găsim, căci este chiar ceasul să vă treziţi din somn"[480].

Numeşte timp vremea propovăduirii evanghelice şi că trebuie ca cei credincioşi şi îndreptaţi spre păzirea dreptăţii care vine din credinţă şi din har să se ţină cu râvnă de virtuţi, iar cei adormiţi din pricina nelucrării poruncilor şi având minte nelucrătoare către cele dumnezeieşti şi duhovniceşti să se trezească cu inima şi să aibă minte priveghetoare către frumuseţile cele cereşti şi inteligibile, adormind desăvârşit orice simţire pentru cele sensibile, ca să putem spune şi noi asemenea lui Solomon: *eu dorm, dar inima-mi veghează*[481].

Întrebarea 115

Din ale aceluiaşi: „Dacă morţii nu înviază nicidecum, pentru ce se mai botează pentru ei[482]*"?*

Fiindcă spune despre trupurile morţilor – căci acestea sunt cele ce mor[483] şi înviază –, ne botezăm, aşadar, pentru învierea acestora. Căci botezul poartă chipul îngropării şi al Învierii. Cufundarea în apă şi ridicarea aceasta arată. Apostolul, închizând gura celor ce se îndoiau cu privire la Înviere, a zis: *Pentru ce se mai botează pentru aceştia*[484]? Căci cel ce împlineşte aici chipul îngropării şi al învierii prin botez va primi la vremea potrivită şi deplin încredinţarea că va fi înviere cu adevărat.

---

[480] Rom. 13,11.

[481] Cânt. 5,2.

[482] I Cor. 15,29.

[483] τα πίπτοντα, înseamnă „cele ce cad", dar aici sensul este „cele ce mor".

[484] I Cor. 15,29.

Întrebarea 116

Ce înseamnă pânza arătată lui Petru în Fapte[485] *şi jivinele din ea, târâtoarele şi patrupedele?*

Fiindcă potrivit vedeniei lui Iezechiel că lucrarea acelora era *ca o roată într-altă roată*[486], se arată prin acestea lumea sensibilă şi cea inteligibilă existând una în alta, căci lumea inteligibilă este, potrivit chipurilor (τοῖς τύποις), înlăuntrul celei sensibile, iar lumea sensibilă, potrivit raţiunii ei, este în cea inteligibilă – se arată, aşadar, Apostolului toate cele ale lumii sensibile[487]. Astfel, [pânza] care se lasă pe pământ în cele patru colţuri arată lumea constituită din cele patru elemente, existând în cea inteligibilă, fiind curată cu privire la raţiunea/

---

[485] *Cf.* Fap. 10,11-12.

[486] Iez. 1,16.

[487] Analogia şi întrepătrunderea dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă va fi dezvoltată pe larg de Sfântul Maxim, ca o pregătire pentru *theoria* naturală, în *Mystagogia* 2, PG 91, 669C: „Căci întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil, în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; şi întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minţii. În acela se află acesta, prin înţelesuri [sensuri, raţiuni, λόγοις, n.n.]; iar în acesta acela, prin figuri [tipuri, τύποις, n.n.]. Iar lucrarea lor este una, cum ar fi *o roată în roată*, zice minunatul văzător al lucrurilor mari Iezechiel, vorbind, cred, despre cele două lumi (Iezechiel 1,16). Dumnezeiescul Apostol zice la rândul său: *Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii, înţelegându-se din făpturi* (Rom. 1,20)" (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. pr. D. Stăniloae, Bucureşti, 2000, p. 17). Identitatea celor două pasaje din *Quaestiones et dubia* şi *Mystagogia* sunt un puternic argument pentru autenticitatea maximiană a acestor exegeze din textul tradus de faţă. Viziunea lui Iezechiel în interpretarea Sfântului Maxim, împreună cu întregul sistem integrat de analogii din *Mystagogia*: cosmos (sensibil-inteligibil) / Sfânta Scriptură (literă-duh) / om (trup-suflet) / biserica (naos-ieration), va deveni în timp un loc comun al interpretării simbolice a Bisericii bizantine, care va consacra definitiv cupola ca reprezentare arhitecturală a împărăţiei cerurilor. Vezi recenta şi

logosul ei. A auzit, aşadar: *ridică-te, junghie şi mănâncă*[488], adică, ridicându-ți mintea de la cele sensibile, *taie şi mănâncă* prin alegerea raţiunii, deosebind simţirea, luându-le pe acestea duhovniceşte, asumă-le.

Sau închipuie şi Biserica sprijinită pe cele patru fundamente ale Evangheliilor sau şi pe cele patru virtuţi naturale. Iar fiarele şi târâtoarele închipuie diferitele caractere ale oamenilor, cele dintre popoarele păgâne care aveau să vină la credinţa în Hristos. Iar *taie şi mănâncă* arată că mai întâi, prin cuvântul învăţăturii, ucide în aceştia răutatea şi apoi mănâncă, asumându-ţi mântuirea lor, precum şi Domnul a făcut din aceasta [din mântuirea noastră] propria Lui mâncare[489].

Întrebarea 117

Ce arată la aceleaşi Fapte numărul celor cinci mii de cărţi arse[490]*?*

Fiindcă numărul miilor este sfârşitul oricărui număr, se arată prin aceasta că sfârşitul oricărei magii şi curiozităţi nu este altul afară numai de înşelarea celor sensibile, pe care cei care o recunosc o ard în focul învăţăturii apostoliceşti.

---

excelenta cercetare a arhitectei Ana-Maria Goilav, *Sanctuarul central în creştinismul timpuriu. O investigaţie hierotopică*, teză de doctorat, Universitatea de Arhitectură şi Urbanism „Ion Mincu", Bucureşti, 2010. Un rezumat al acestei teze poate fi consultat în volumului Bogdan Tătaru-Cazaban (ed.), *Comuniune şi contemplaţie. Despre creştinismul patristic şi bizantin. Volum dedicat părintelui ieromonah Iustin Marchiş cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, Zeta Books, Bucureşti, 2011, pp. 45-65.

[488] Fap. 10,13.

[489] În *Ambigua* 23, PG 91, 1260C [trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB 80, p. 229], scrie despre Sfânta Treime: „Însetează după însetarea de ea şi îi este drag să fie dragă şi iubeşte să fie iubită". Mântuirea noastră este pentru Domnul ca o hrană dorită de El.

[490] *Cf.* Fap. 19,19.

Întrebarea 118

Care este pricina pentru care Domnul Şi-a dat Duhul pe cruce mai înaintea tâlharilor[491]*, ce închipuie tâlharii şi zdrobirea fluierelor picioarelor*[492]*?*

Fiindcă Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu fiind cu firea, luând trupul nostru, în adevăr, S-a făcut om desăvârşit, fiind singurul Care a păstrat în Sine Însuşi scopul (σκοπὸν) lui Dumnezeu, tocmai cel pe care l-a rostit: *să facem om după chipul nostru şi asemănarea noastră*[493], şi aşa cum întâiul om a fost plăsmuit de mâinile dumnezeieşti, tot aşa, murind cu moarte pentru el Domnul, singurul şi întâiul a încredinţat sufletul Său în palmele părinteşti. Şi aşa cum a fost Unul născut şi Întâi născut între mai mulţi fraţi[494], tot aşa a primit ca singurul şi cel dintâi să rabde o moarte care a nimicit moartea, ca să fie şi cel dintâi născut dintre morţi, astfel ca, în toate, să fie cel dintâi[495].

Iar tâlharii se socotesc pentru firea noastră împărţită în drepţi şi păcătoşi. Iar zdrobirea picioarelor arată că toţi oamenii care mor nu sunt aflaţi fără greşeli şi [arată] zdrobirea păcatului. Şi numai Domnul a murit teafăr şi fără de nici un păcat. Însă tâlharii[496] se socotesc pentru fiecare om în mai multe chipuri. Căci se socotesc şi pentru trup, şi pentru suflet, şi pentru cugetul trupesc, şi pentru cel duhovnicesc, pentru mânie, şi pentru poftă, şi pentru lumea sensibilă şi pentru cea inteligibilă, şi pentru legea scrisă, şi pentru legea harului.

---

[491] *Cf.* In 19,33.

[492] *Cf.* In 19,32; Mt. 27,38; Mc. 15,27.

[493] Fc. 1,26.

[494] Rom. 8,29.

[495] Col. 1,18.

[496] Adică se înţeleg cei doi tâlhari astfel: tâlharul cel rău pentru trup şi cele trupeşti, iar tâlharul cel bun pentru suflet şi cele duhovniceşti.

Fiindcă şi când păcătuim, şi când facem bine, pururi Cuvântul, coborând în mijlocul nostru, Se răstigneşte; iar când, aşadar, prin fapta noastră rea şi ignoranța noastră, facem Cuvântul nelucrător şi plecându-Se jos, atunci, de îndată, demonii care năvălesc ne zdrobesc puterile noastre sufleteşti, care urcă şi înaintează.

Întrebarea 119

Ce înseamnă contradicția celor scrise în Fapte despre vedenia lui Pavel? Căci într-una din ele, în vedenia de pe drumul Damascului, Sfântul Apostol Luca povesteşte că cei care erau împreună cu el au auzit glasul, dar nu au văzut nimic[497]*. Iar în cele povestite de Pavel pe trepte despre aceeaşi vedenie, spune că cei care erau cu el au văzut lumina, dar nu au auzit glasul Celui care grăia cu el*[498].

Potrivit literei, Sfântul Ioan Hrisostomul, tâlcuind foarte iscusit[499] acest loc din Scriptură, spune că prima povestire conform căreia „cei dimpreună cu Pavel au auzit un glas" susține că aceştia au auzit glasul lui Pavel care zicea: *Cine eşti, Doamne?*[500], dar nu au văzut pe nimeni în afară de Pavel. Iar a doua istorisire spune că „au văzut lumina", dar glasul Celui care vorbea nu l-au auzit, referindu-se la glasul „pe care aceştia nu l-au auzit", care era al Domnului către Pavel, ci că au văzut doar lumina.

Dar potrivit contemplației, astfel trebuie înțeles locul: mintea cea cunoscătoare are precum Pavel cu sine cugetele. La prima arătare a Cuvântului în minte[501], *cugetele* au auzit numai

---

[497] *Cf.* Fap. 9,7.

[498] *Cf.* Fap. 21,40 şi 22,9.

[499] *Cf.* Sfântul Ioan Hrisostom, *In acta apost. hom. XLVII*, 2, PG 60, 328-329.

[500] Fap. 9,5 şi 22,8.

[501] Mintea este puterea contemplativă a omului, după Sfântul Maxim.

ecoul şi chipuri ale cunoaşterii, dar nu au văzut nimic străin, dar când mintea înaintează şi *urcă pe trepte*, adică pe înălţimea contemplaţiei, cugetele nicidecum nu mai sunt în tovărăşia chipurilor, ci participă desăvârşit la lumina cunoştinţei.

Întrebarea 120 (I, 32; 812B-813A)

Cum trebuie să cugetăm, potrivit evlaviei, părerea de rău a lui Dumnezeu arătată în Sfintele Scripturi[502]*?*

Zic cei care sunt pricepuţi în a cugeta cele dumnezeieşti, potrivit evlaviei[503], că este cu neputinţă ca Dumnezeu, Care, prin fire, este Creatorul, să nu fie în acelaşi timp şi Proniatorul prin fire al celor create. Dacă aşa stau lucrurile, este cu totul necesar ca, de vreme ce omenirea este proniată de Dumnezeu, să vină de la El multe chipuri ale mântuirii privitoare la firea căreia Dumnezeu îi poartă de grijă. Dar omul, care este o fiinţă schimbătoare, se schimbă uşor cu timpul şi cu împrejurările vieţii. Este atunci necesar ca mereu şi purtarea dumnezeiască de grijă, deşi este una şi aceeaşi,

---

[502] *Cf.* Os. 11,8.

[503] gr. εὐσεβῶς, exprimă un principiu al exegezei alegorice, alături de termenul paralel de θεοπρεπῶς; multe din textele biblice exprimă contradicţii logice (vezi pentru aceasta chiar şi întrebarea precedentă, *Quaestiones et dubia* 119) şi incompatibilităţi ale expresiei cu natura divină. Intervine atunci un principiu hermeneutic, acela al *ineranţei* biblice, adică imposibilitatea ca textul biblic să greşească. Prin urmare aceste contradicţii îşi au explicaţia în faptul că textul însuşi propune deliberat un sens superior celui literal. Ca o consecinţă, analiza *per allegoriam* trebuie să rezolve contradicţia, să găsească un sens potrivit cu evlavia, εὐσεβῶς, sau potrivit cu natura divină, θεοπρεπῶς. Textul de faţă este un bun exemplu. Textul biblic la care se referă este un text din Osea, care arată şi descrie îngrijorarea lui Dumnezeu cu privire la soarta lui Efraim, descriere foarte plastică ce atribuie lui Dumnezeu sentimente şi reacţii omeneşti, schimbătoare, care nu sunt în acord cu nepătimirea divină. Tâlcuit potrivit evlaviei, nonsensul sau dezacordul dispare (n. trad.).

să se schimbe şi ea potrivit cu dispoziţiile noastre, găsind o metodă prin adoptarea lor potrivit cu relele crescute în firea noastră. Şi aşa cum în medicină sunt multe boli, este nevoie de un medic iscusit, care trebuie, atunci când trupul zace în multe şi felurite suferinţe, să se schimbe de la metode mai slabe la metode mai bune, la fel şi la Dumnezeu, schimbarea purtării de grijă de la un mod la altul este numită de obicei în Scripturi părere de rău a lui Dumnezeu.

Întrebarea 121

Ce arată spusa scurtă din Psalmul 104, 25: „Întors-a inima lor, ca să urască pe poporul Său"[504]*?*

Dumnezeu nu numai cunoaşte cele existente mai înainte de veci, ca unele ce sunt întru El, în adevărul însuşi, şi chiar dacă acestea toate, cele ce sunt şi cele ce vor fi, nu au primit odată (ἅμα) cu faptul de a fi cunoscute[505] şi faptul de

---

[504] Ps. 104,25.

[505] ἅμα τῷ γνωσθῆναι se referă la faptul că toate făpturile create de Dumnezeu sunt precunoscute de El după raţiunile divine (λόγοι) care preexistă în El mai înainte de toţi vecii. Faptul că raţiunea de a exista a oricărei fiinţe preexistă mai înainte de veci în gândirea veşnică a lui Dumnezeu nu înseamnă că ele şi există deja înainte de crearea lor (aşa cum preexistau sufletele oamenilor în origenism). Ele primesc începutul existenţei lor după hotărârea creatoare a lui Dumnezeu, Care proniază întreaga existenţă a lor, dar şi sfârşitul, fără ca prin aceasta făpturile raţionale să fie mai puţin libere. Tema aceasta, caracteristică cosmologiei şi antropologiei maximiene, va fi dezvoltată în toată opera sa ulterioară. Iată un scurt exemplu din Amb. 7, PG 91, 1080A, PSB 80, p. 80 (pe larg, pp. 79-85): „Având raţiunile celor făcute, subzistând în El dinainte de veacuri [...] credem că premerge o raţiune (λογός) a creării îngerilor, o raţiune a fiecărei fiinţe şi puteri ce alcătuiesc lumea de sus, o raţiune a oamenilor, o raţiune a tuturor celor ce au primit existenţa de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe fiecare individual". Vezi pe larg pr. Dragoş Bahrim, „Despre cosmos şi împlinirea sa în om în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *Teologie şi*

a exista propriu-zis, ci, fiecare la vremea potrivită – căci este cu neputinţă ca ceea ce este nesfârşit (τὸ ἄπειρον) să fie în acelaşi timp cu cele trecute –, dar şi sfârşitul fiecărei fiinţe este potrivit mişcării dispoziţiei proprii. Căci nu este timp sau veac care să o taie pe aceasta de Dumnezeu şi nimic în El nu este recent, ci cele viitoare sunt ca şi prezente, iar anii şi veacurile sunt indicatoare ale celor ce sunt în Dumnezeu, nu pentru Dumnezeu, ci pentru noi. Aşadar, când Îl vedem pe Dumnezeu creând, să nu ne închipuim că tot atunci a început şi cunoaşterea Lui cu privire la acel lucru[506].

Dacă aceasta este adevărat, precum şi este, [înseamnă că] El cunoştea dintotdeauna, ca şi prezentă, nu numai viitoarea răutate a egiptenilor şi alegerea lor neînclinată spre nici o lucrare a faptelor bune şi aplecarea vrednică de pedeapsă spre răutăţile îndeobşte făcute israeliţilor în Egipt, din obişnuita lor înclinare spre rele, ci în acelaşi timp, cunoştea şi viitoarea apropiere cu credinţă a israeliţilor de Cuvântul evlaviei prin credinţă. Aşadar, fiindcă a îngăduit să vină în lucrare asemenea dispoziţii ascunse şi întrevăzute de El de mai înainte, pentru aceasta deci se spune că a întors inima lor. Căci, aşa cum un stăvilar întărit reţine cu putere năvala apei, dacă s-ar întâmpla ca cineva să îl răstoarne, de îndată năvala ascunsă ar da apa pe dinafară, la fel şi dispoziţiile cele rele şi cele bune, când a îngăduit pronia, prin intermediul faptelor, au fost date la iveală.

Viaţă, 12, 5-8, 2002, pp. 87-104, şi *idem*, „The Anthropic Cosmology of St. Maximus the Confessor", în *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, 3, 2008, pp. 11-37, http://www.jirrs.org/jirrs_-nr_3/-06-01-JIRRS3-BAHRIM.pdf; Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A study of His Metaphysical Principles*, Unipub forlag, Oslo, 2000, reeditată la Oxford University Press în 2008.

[506] *Cf. Amb.* 42, PG 91, 1328B, PSB 80, p. 280.

Întrebarea 122

Căror chipuri le corespund la Ieşire[507] *Moise şi Faraon, şi cine este Egiptul şi cum erau plăgile doar pentru unii [egipteni] şi pentru alţii [israeliteni] nu erau? Şi cine era îngerul distrugător, ce este moartea celor întâi născuţi şi pentru ce Scriptura uneori spune că i-a condus din Egipt, iar alteori că i-a scos?*

Moise este chipul celor evlavioşi şi al sfârşitului lor, iar Faraon al celor necredincioşi şi al sfârşitului lor: căci pe cât era Moise de ascultător şi de blând pentru întruchiparea dumnezeieştilor făgăduinţe, pe atât era Faraon aplecat spre cele contrare. Iar Egiptul, după o tâlcuire, se tălmăceşte întunecare, iar pe de altă parte, se consideră veacul de acum. Căci geografii spun că Egiptul este cel mai întunecat de pe întreg pământul. Pentru aceasta Sfânta Scriptură nu spune numai că i-a scos, ci că i-a condus[508], fiindcă, pe de o parte, ieşirea lor închipuie pe cei ce au venit de la ataşamentul faţă de trup către duh, iar pe de altă parte, călăuzirea îi arată pe cei ridicaţi de la cele materiale la cele inteligibile.

Egiptenii sunt iubitorii de plăceri şi de lume, chiar dacă, după trup, sunt de bun neam. Iar israeliţii închipuie pe toţi iubitorii de Dumnezeu şi urâtorii de lume. Aşadar, pentru unii apa s-a făcut sânge, iar pentru alţii apa a rămas apă, după fire[509]. Deoarece apa este hrănitoare şi dătătoare de viaţă, aceasta arată că oricine de la începutul vieţii acesteia dă pricină la nedreptate şi răpire şi lăcomie, fiind ucigaşul celor nedreptăţiţi de dânsul, pentru acesta apa este sânge, iar cel care de la începutul vieţii are ostenelile dreptilor, pentru acesta apa este apa vieţii.

---

[507] *Cf.* Ieş. 7-12.

[508] *Cf.* şi *Quaestiones et dubia* 9. *Cf.* şi Ios. 24,17; Ieş. 3,8; 12,51; Lev. 11,45 şi multe alte locuri.

[509] *Cf.* Ieş. 7,14-24.

Sunt ucişi cei întâi născuți ai egiptenilor, fiindcă nu au picioarele unse cu sângele mielului[510]. Iar cei întâi născuți sunt cele dintâi odrasle şi gânduri ale minții, picioarele sunt simțurile, iar îngerul distrugător este diavolul care leagă sufletul de cele sensibile prin intermediul simțurilor şi care smulge orice mişcare dumnezeiască a acestuia. Aşadar, cei întâi născuți dintre israeliți sunt păziți prin ungerea sângelui, adică mişcările dumnezeieşti ale minții [sunt păzite] prin omorârea simțirilor.

Întrebarea 123 (I, 59; III, 25; 829B-832A)

Ce înseamnă spusa din Psalmul 75, 11: „Gândul omului Te va mărturisi şi rămăşița gândului Îți va fi Ție sărbătoare"[511]?

Sărbătoarea este a celor ce se bucură, iar mărturisirea a celor cercetați, una deci este din întristare, iar cealaltă este din bucurie. Aceasta spune, aşadar, că la judecată un gând trecător şi neîndeplinit al binelui, pus în cumpănă, contează mai mult decât un gând rău şi îndeplinit. Căci unul este cercetat, iar celălalt se face dătător de sărbătoare şi bucurie.

Întrebarea 124

Ce arată Apostolul care zice „Eu prefer să rostesc cinci cuvinte în biserică decât mii de cuvinte în limbi"[512]?

Rosteşte cinci cuvinte, chiar dacă unul este cel care le rosteşte, adică cel care grăieşte cuvânt învățător al celor cinci simțuri, iar mii de cuvinte în limbi rosteşte cel care, prin

---

[510] *Cf.* Ieş. 12,21-29.

[511] Ps. 75,11.

[512] I Cor. 14,19.

propriul său cuvânt, face invitație patimilor. Şi iarăşi: cinci cuvinte rosteşte cel care, din contemplarea duhovnicească a ființelor, Îl arată pe Creatorul făpturilor, fiindcă firea este pentadică, fiind dintr-o formă şi din cele patru elemente[513]; *mii de cuvinte* grăieşte cel ce alcătuieşte discursuri subtile şi argumente convingătoare despre energiile celor văzute, pentru propria lui slavă şi desfătare, îndumnezeind făptura în locul Făcătorului; căci zidirea a fost dată nu spre a fi îndumnezeită (ἵνα θεωθῇ), ci pentru a învăța despre Dumnezeu[514].

Întrebarea 125

Ce arată în Evanghelie cei care, chemați fiind la ospăț, se scuză pentru ogor, nuntă şi perechile de boi[515]*?*

Prin femeie se arată iubirea de plăceri, prin perechile de boi iubirea de câştig, iar prin ogor, lăcomia pântecelui din pricina cărora orice om care se desparte, prin ele, de dumnezeieştile făgăduințe, cade.

Întrebarea 126 (I, 60; III, 26; 832AB)

Ce etimologie are cuvântul γαστριμαργία[516]*?*

Nimeni, nici dintre grămătici, nici dintre retori, nu pomeneşte de aceasta. Aristotel, în tratatul său *Despre animale*[517],

---

[513] Preia distincția aristotelică dintre materie şi formă. Materia la rândul său e socotită ca alcătuită din cele patru elemente fundamentale: pământul, apa, focul şi aerul.

[514] Rom. 1, 25.

[515] *Cf.* Lc. 14,18-20.

[516] Lăcomia pântecelui.

[517] Referință neidentificată.

pomeneşte de un animal numit *margos*, care se naşte din putreziciunea dintre pământ şi apă şi din momentul în care s-a născut nu încetează a mânca pământ până când, găurind pământul, iese la suprafaţă şi ieşind, moare trei zile, şi după trei zile vine un nor de ploaie şi plouă peste el şi îl învie fără ca apoi să mai mănânce nimic. Şi de la acesta, cred, au început vechii filosofi a-i numi pe cei ce mănâncă mult *gastrimargi*.

Dar cineva care ştie să aplice aceasta, potrivit evlaviei, la făpturi, poate să înţeleagă cele spuse potrivit contemplaţiei duhovniceşti. Căci toată patima se naşte din putreziciune şi după ce s-a născut nu încetează să mănânce inima care o susţine pe ea, până când, prin deprinderea luptei, iese la iveală. Şi, ieşind, patima omoară cele trei puteri ale sufletului şi apoi harul Duhului Sfânt, ivindu-se ca printre nişte nori ai învăţăturii, lăsând să cadă stropii cunoştinţei, dă viaţă din nou, nu după întâiul chip al unei vieţi împătimite, ci după virtute şi după asemănarea cu Dumnezeu.

Întrebarea 127 (I, 61; 832C-833A)

Ce arată pilda din Evanghelia lucrătorilor plătiţi în vie şi ce înseamnă păruta inegalitate[518]*?*

Judecata lui Dumnezeu nu este după timp sau după trup, fiindcă sufletul este atemporal şi netrupesc, fiindcă nu primeşte sporire şi limită cu timpul, şi face mişcările dispoziţiei sufleteşti în afara timpului. Este bine să fie lămurite cele spuse printr-un alt exemplu: adeseori, este câte cineva care are şaptezeci de ani în viaţă singuratică, iar altul o singură zi, dar fiindcă scopul făgăduinţei[519] este ca, smulgând sufletul din ataşamentul şi relaţia cu cele materiale, să-l ducă întreg la Dumnezeu,

[518] *Cf.* Mt. 20,1-16.

[519] Se referă aici la făgăduinţa sau votul monahal.

cel ce are şaptezeci de ani şi nu s-a îngrijit deloc de o astfel de nepătimire a murit, iar cel care are numai o zi, dar a smuls orice cuget împătimit de cele materiale şi l-a încredinţat întreg lui Dumnezeu, s-a desăvârşit. Aşadar, la împărţirea care va fi la judecată, unul ia plata cu vrednicie, ca unul care a dus la bun sfârşit scopul făgăduinţei sale [care este nepătimirea], iar celălalt, potrivit harului şi numai pentru că a răbdat osteneala ascezei.

Întrebarea 128

Dacă lui Iov întristarea i-a fost nesuferită în cele ce i s-au întâmplat?

Spunem că Iov s-a făcut nesuferit întristării[520]. Căci acela care odată pentru totdeauna (ἅπαξ) a cercetat, potrivit evlaviei, făpturile şi întăreşte în el însuşi disprețul față de cele trecătoare şi dragostea față de cele veşnice, cum putea să se întristeze pentru nişte pătimiri trecătoare survenite din schimbarea stării vieţii pe care orice făptură obişnuieşte să le sufere în mod natural?

Întrebarea 129

Pentru ce dar nimeni dintre sfinţi nu a primit întristarea şi cum despre mulţi sfinţi se spune că au avut întristare, după cum spune şi Sfântul Pavel că „întristarea mea este necurmată"[521] *şi celelalte?*

---

[520] Joc de cuvinte, căci ἀπαράδεκτος înseamnă „nesuferit, de neîndurat", dar şi „neprimit, ceea ce nu poate fi primit". Întrebat dacă întristarea era de nesuferit (ἀπαράδεκτος) pentru Iov, Sfântul Maxim răspunde că Iov s-a făcut nesuferit (ἀπαράδεκτον) întristării, adică nu a primit întristarea.

[521] Rom. 9,2.

Cel care se îndeletniceşte cu cele materiale până când conştiinţa îl împunge, lovindu-l pentru închipuirile care vin din amintire, atunci se întristează cu o întristare vrednică de laudă. Iar altul care a ajuns la măsura desăvârşirii este mai presus de întristare, căci fiind luminat prin cunoştinţă şi unindu-şi în chip nedespărţit partea inteligibilă a sufletului cu Dumnezeu, potrivit cu o identitate egală de mişcare[522] şi dobândind o negrăită bucurie în desfătarea neîncetată de dumnezeiasca frumuseţe, cum, oare, va putea primi o întristare opusă acestei [bucurii]?

Când se spune că sfinţii se întristează, este după pilda Stăpânului lor, căci se spune că la Dumnezeu este şi bucurie, şi întristare, potrivit proniei, întristare pentru cei pierduţi şi bucurie pentru cei mântuiţi. Aşadar, un singur cuvânt, *întristare,* ilustrează mai multe feluri de stări: întristarea numită *a sfinţilor* este deci milă şi compătimire şi bogăţia bucuriei, fiind înlăuntrul desăvârşirii dumnezeieşti[523] dăruită proniator către cele din afară.

Întrebarea 130

Dacă θεωρία, contemplarea, precede fapta.

---

[522] κατὰ τὴν ἴσην τῆς κινήσεως ταυτότητα. Este vorba de mişcarea sufletului către Dumnezeu care este identică cu mişcarea lui Dumnezeu către suflet, cum spune şi un părinte isihast din sec. al XIV-lea, Calist Angelicoudes, Cuvântul XXIII, „Despre împărtăşirea Duhului Sfânt şi cum ne vin nouă prin aceasta toate darurile dumnezeieşti în Hristos", 23, în *Trei tratate isihaste,* Editura Doxologia, Iaşi (în pregătire): „Căci Dumnezeu, în mod extraordinar, a făcut propria Lui dragoste comună cu a noastră, astfel încât, prin una şi aceeaşi putere prin care Dumnezeu ne iubeşte pe noi, putem şi noi înşine să-L iubim pe Dumnezeu".

[523] Textul nu afirmă că întristarea sfinţilor e alta decât cea a lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, că aceasta este după pilda Iubitorului de oameni Dumnezeu.

Îndoit este modul contemplației: un mod e cel care statornicește cele cuvenite făptuirii practice și acest mod precede faptele. Iar altul, care contemplă cele făptuite, este conceput după lucrarea practică.

Întrebarea 131

De la Isaia: „Am sădit o vie și am ridicat în jurul ei gard"[524].

Sădirea viei înseamnă creația, gardul înseamnă legea naturală, iar îngrădirea este legea scrisă, prin care Creatorul a întărit firea. Așadar, cel care a semănat sămânța binelui potrivit firii și alegerii proprii, acela a dat deci rod semănătorului, dar cel care a fost purtat, în chip cu totul irațional, către neființă (πρὸς τὸ μὴ ὄν) a făcut spini, adică a rodit patimile și a fost călcat în picioare de demonii care le-au pus în lucrare pe acestea.

Întrebarea 132

Din Cântarea Cântărilor: „Vino din Liban, mireasa mea, vino din Liban din culcușul leilor și din munți cu leoparzi"[525].

Dumnezeu Cuvântul vorbește sufletului nuntit cu El prin faptele bune, sau [grăiește] astfel către toată firea omenească să se întoarcă din idolatrie – căci aceasta înseamnă Libanul, și din răul obicei pe care îl desemnează *culcușurile leilor*, căci leul pururi se aruncă la umeri, care închipuie lucrarea practică, și *din munți leoparzii* – adică din necunoștință. Căci acest animal potrivit naturii lui își face atacul la ochi, iar ochii este limpede că se consideră pentru cunoștință.

---

[524] Is. 5, 2.

[525] Cânt. 4,8.

Întrebarea 133 (II, 15)

Din Isaia: „Pe munţi şi pe coline mă voi judeca cu voi"[526].

Fiindcă îngerii sunt cei cărora li s-a încredinţat, din purtare de grijă, viaţa sufletului şi a trupului, şi acest loc pământesc, slujind (διακονοῦντες) pentru noi dumnezeieştile cuvinte, asemenea şi profeţii ne transmit nouă prin propriile lor cuvinte modurile de a ne mântui; cu privire la acestea, aşadar, spune că se va judeca cu noi, *munţi* numindu-i pe îngeri, iar *coline* pe patriarhi şi pe profeţi.

Întrebarea 134

Ce înseamnă cuvântul psalmului: „Pe orfani şi pe văduvă va sprijini, iar calea păcătoşilor o va pierde"[527]*?*

Văduva înseamnă sufletul care a murit pentru legea firii, iar orfanul este modul viclean, străduindu-se pentru ostentaţie [φιλενδειξίας] şi pentru câştig mai mare, neavând tată pe Dumnezeu. Aşadar, prin sfatul propus, Domnul, făcând vie legea naturală şi îndreptând modul viclean, astfel încât să fie pentru binele însuşi şi nu pentru slava cea stricăcioasă, îi sprijină, pierzând *căile păcătoşilor* adică petrecerea lor de mai înainte în care umblau.

Întrebarea 135 (II, 24)

Din Cartea lui Iov, „În loc de adăpost, strâng în braţe stâncile"[528].

---

[526] Mih. 6,1; Iez. 6,3 (?). Trimitere neidentificată la Isaia.

[527] Ps. 145,9.

[528] Iov 24,8.

Cele care nu au avut la început adăpost, credință adică, erau neamurile. Acestea au îmbrățișat stânca, adică credința în Domnul nostru Iisus Hristos[529].

Întrebarea 136

Dacă este cu putință să fie aflat vreun exemplu natural cu privire la Sfânta Treime?

Se crede că toate cele ce sunt există în trei moduri, în ființă, în diferență și în viață. Și credem că orice ființă (τινα οὐσίαν)[530] își are existența (τὸ εἶναί) din rațiunea ființei (οὐσίας) celor ce sunt, care este Tatăl, iar din diferența ființelor, înțelepciunea, adică Fiul, căci înțelepciune este faptul de a împărtăși fiecărei făpturi caracterul dăruit ei în chip propriu, păstrând pe fiecare dintre cele existente distincte și neamestecate față de ele însele și de celelalte, iar din viață, Duhul Sfânt. Dar în cazul lui Dumnezeu, acestea sunt și sunt numite enipostatice, iar în cazul făpturilor, sunt accidente[531].

Întrebarea 137

Din Cuvântul Sfântului Grigorie Teologul cu privire la spusa: „Toți aduceau ceea ce s-a propovăduit lor, iar alții vestesc de la sine"[532], și ce înseamnă cele ce s-au adus înainte[533]?

---

[529] *Cf.* I Cor. 10,4.

[530] Termenul οὐσία, ființă, poate fi tradus și prin substanță.

[531] Întrebarea pune din nou problema unei analogii naturale a Sfintei Treimi, așa cum apare și mai înainte în *Quaestiones et dubia* 105. Toate cele ce există sunt gândite după trei moduri (τρόποις): după substanță (ἐν οὐσίᾳ), diferență (ἐν διαφορᾷ) și viață (ἐν ζωῇ). Rațiunea ființei ne conduce la Tatăl, rațiunea diferenței dintre făpturi la Fiul, iar rațiunea vieții la Duhul Sfânt. În Dumnezeu, aceste rațiuni sunt enipostatice (ἐνυπόστατα), dar în făpturi sunt considerate accidente (συμβεβηκότα).

[532] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XIX, Ad Iul. tribut. exaequat.*, 8, PG 35, 1052B.

[533] Sfântul Grigorie de Nazianz, *loc. cit.*, PG 35, 1052BC.

Cei care propovăduiesc de la sine sunt cei care vin la bine de la semințele (σπερμάτων) sădite în ei în chip natural, iar cei cărora li s-a propovăduit vin la bine din învățătură. Aşadar, aduce *aur* acela care împlineşte cu evlavie cuvântul cu privire la teologie, iar *argint* aduce cel care are o viață curată şi o învățătură strălucitoare şi limpede, iar *pietre prețioase*, cel care împodobeşte puterea practică cu dumnezeieştile cuvinte. *Lână toarsă* aduce cel care păzeşte neabătut deprinderea virtuții în ispitele cele fără de voie şi, prin acestea, ca printr-o apă, spală gândurile cele necurate care se nasc în suflet de la păcat şi îl albesc, iar *țesătura roşie* îl semnifică pe acela care, prin bogăția Cuvântului, face să dispară, prin omorârea mădularelor trupului, patimile [***] cele trupeşti cuibărite în noi prin plăcere, iar *porfira* o aduce cel ce şi-a însuşit riguros şi fără clintire cunoştința celor ce sunt. *Porfira*, potrivit uneia dintre interpretări, se înțelege pentru cunoştință, căci este alcătuită din multe şi felurite forme, precum şi cunoştința este din multe şi felurite contemplări. *Pielea vopsită cu roşu* o aduce acela care este mort cu totul pentru simțire, iar *blana* cel care a dobândit nepătimirea pentru cele prezente.

Întrebarea 138

Ce înseamnă versetul din Psalmul 2,11: „Slujiți Domnului cu frică şi vă bucurați de El cu cutremur"[534]*, şi cum este cu putință ca în acelaşi timp şi să se cutremure cineva, şi să se bucure, şi iarăşi în Psalmul 18,10, „Frica Domnului este curată, rămâne în veacul veacului"*[535]*, iar pe de altă parte Ioan zice: „Iubirea aruncă afară frica"*[536]*, dacă deci o aruncă afară, cum mai rămâne?*

Îndoită este frica: una este pentru vinovăție, iar cealaltă după vrednicia Celui iubit. Aşadar, iubirea leapădă frica pentru vinovăție, iar pe cea care vine din vrednicia Celui iubit o

[534] Ps. 2,11.

[535] Ps. 18,10.

[536] I In 4,18.

păstrează. Bucuria (Ἀγαλλίασις) este o stare de desfătare pentru dobândirea unor lucruri râvnite, iar plăcerea[537] este mulțumirea pentru lucrurile deja dobândite.

Întrebarea 139

Ce înseamnă vacile şi spicele care s-au arătat în vis lui Faraon[538]*?*

Aici Faraon se socoteşte pentru fire. Iar vacile cele frumoase şi grase arată lucrarea practică, iar spicele cele frumoase arată cunoştința. Căci în timpul acesta septiform, lucrează cunoştința şi făptuirea practică. Iar celelalte vaci slabe şi celelalte spice pălite de vânt arată ignoranța şi răutatea, care sunt destul de puternice să înghită lucrarea practică, arătată prin robustețea vacilor, dar şi cunoştința arătată prin cele şapte spice frumoase. Dar Domnul nostru Iisus Hristos, Care este adevăratul Iosif, singurul Care este mai dinainte cunoscător (προγνώστης) şi îndreptător al unei asemenea foamete, primind credința ca aur şi viața strălucitoare ca argint şi filosofia morală ca oi şi buna petrecere (τὸ εὔδρομον) şi râvna unei vieți după Dumnezeu ca pe nişte cai, dăruieşte grânele[539], care închipuie adevărata cunoştință.

Întrebarea 140 (II, 20)

Ce este judecătorul nedreptății din Evanghelie[540] *şi cine este femeia văduvă?*

---

[537] εὐφροσύνη, de fapt înseamnă tot „bucurie", dar l-am tradus prin „plăcere" pentru a-l deosebi de ἀγαλλίασις folosit mai sus, limba greacă făcând chiar distincție semantică între cei doi termeni care desemnează bucuria ἀγαλλίασις şi εὐφροσύνη. În româneşte s-a făcut această distincție prin folosirea termenului de „veselie" pentru ἀγαλλίασις şi „bucurie" sau „desfătare" pentru εὐφροσύνη (n. trad.).

[538] *Cf.* Fc. 41,1-7.

[539] *Cf.* Fc. 47,14-17.

[540] *Cf.* Lc. 18,2-8.

Judecătorul nedreptăţii este numită legea firii învârtoşată prin cădere şi care nu se ruşinează nici de Dumnezeu, nici de om, iar văduva este sufletul văduvit de lucrarea faptelor bune. Căci dacă sufletul ar ajunge la pocăinţă, prin asceză şi înfrânare, ar sili legea firii să se depărteze de cele împotriva firii. Şi dacă, zice, mintea prin râvna cea sârguitoare şi iubitoare de osteneală va putea să împlinească şi pe cele mai presus de fire, cu cât mai mult, zice, va asculta Dumnezeu pe cei ce strigă către El prin rugăciune încordată şi râvnă neruşinată (ἀναιδοῦς).

Întrebarea 141

Ce este sulul de hârtie dat profetului Iezechiel în care era scris: „Plângere, cântare de jale şi vai"[541]*, şi cum s-a făcut dulce în gura lui*[542]*?*

Sulul de hârtie este Cuvântul dumnezeiesc. Este scris în el *plângere*, adică ameninţările osândirilor, *cântarea de jale*, – făgăduinţele bunătăţilor, şi *vaietele* – fiindcă cei care nici de frica pedepselor, nici la îndemnul făgăduinţelor Evangheliilor nu s-au înţelepţit să se facă mai buni, pe aceştia deci îi aşteaptă vaiul veşnicei osânde. Iar faptul că acest sul de hârtie s-a făcut dulce în gura profetului, aceasta arată că cel ce cugetă pururi la cele spuse mai înainte şi care ia aminte atât la ameninţări, cât şi la făgăduinţe, se îndulceşte prin nădejde.

Întrebarea 142 (I, 62; II, 21; 833AC)

Pentru care pricină după zece zile de la Înălţarea Domnului S-a pogorât Duhul Sfânt[543]*?*

---

[541] Iez. 2,9-10.

[542] *Cf.* Iez. 3,3.

[543] *Cf.* Fap. 2,1-4.

Spun unii dintre cei învățați în cele dumnezeiești că, de vreme ce puterile îngerești sunt împărțite în nouă cete, potrivit Sfântului Dionisie Areopagitul[544], când Domnul S-a înălțat cu firea cea omenească – căci după firea dumnezeiască pe toate le umple[545] –, a acordat fiecărei cete câte o zi, de la cea mai mică până la ultima, căci și acestea aveau nevoie de venirea Domnului la ele. Căci întru El, potrivit Apostolului, se recapitulează nu numai cele de pe pământ, ci și cele din cer[546]. Și după aceasta, S-a arătat lui Dumnezeu și Tatălui[547] și așa S-a pogorât Duhul Sfânt.

Dar putem vedea ceea ce am spus mai înainte și după un alt mod al contemplației, căci, de vreme ce Cuvântul lui Dumnezeu este ascuns în cele zece porunci, S-a întrupat din cele ale noastre, pogorându-Se în noi prin lucrarea practică, și iarăși ne ridică pe noi înălțându-ne prin cunoștință, până ce vom ajunge la cea mai înaltă dintre toate poruncile, cea care spune „Domnul tău, Dumnezeul tău, Domnul Unul este"[548], căci atunci când mintea noastră, lepădată de toate sau, mai degrabă, lepădând toate, se oprește în Însuși Dumnezeu, atunci primește limbile de foc[549], devenind dumnezeu după har.

---

[544] *Cf.* Sfântul Dionisie Areopagitul, *De caelest. hierar.*, VI, 2, PG 3, 200D, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierachia*, ed. Günter Heil și Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und studien 36), De Gruyter, 1991, pp. 26-27, în românește, vezi Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad., introd. și note de pr. D. Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 23.

[545] *Cf.* Ef. 1,23. Înălțarea Domnului la cer înseamnă înălțarea firii omenești, odată cu dumnezeirea. Hristos este atotprezent, acesta este sensul lui πάντα πληροῖ. La fel tâlcuiește și Sfântul Grigorie Palama în *Omilia* 24, 1, în Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 2, Anastasia, 2004, p. 45 *et passim*.

[546] *Cf.* Ef. 1,10; vezi și *Ambigua ad Iohannem* 41, PG 91, 1304D-1316A, PSB 80, pp. 260-270. În procesul de îndumnezeire a creației prin Hristos participă ierarhic, toate făpturile, inclusiv îngerii care se împărtășesc și ei de harurile revărsate prin Domnul omului și lumii sensibile.

[547] *Cf.* II Cor. 11,31.

[548] Deut. 6,4.

[549] *Cf.* Fap. 2,3.

Întrebarea 143 (I, 73; 845AB)

Pentru ce oare, când spune Luca în Fapte[550] *despre Sfântul Apostol Pavel că „se grăbea să ajungă, dacă i-ar fi cu putinţă, la Ierusalim de ziua Cincizecimii"*[551]*, este arătat făcând închinăciuni, ceea ce este oprit de canoane*[552]*?*

Nu despre Cincizecimea în care S-a pogorât Duhul Sfânt este vorba, ci de vreme ce cincizeci de zile sunt numite Ziua Cincizecimii, Pavel se grăbea să facă prima zi de Paşti în Ierusalim, încât este limpede că în post făcea închinăciuni[553].

Întrebarea 144

Pentru ce se numeşte Sfântul Apostol Pavel pe sine roman şi vorbind către sutaş[554] *zice că el „s-a şi născut roman"*[555].

Cei [proveniţi] din orice provincie a imperiului, fiindcă socoteau ceva mare să fie numiţi romani, oferind daruri, erau înscrişi ca cetăţeni romani, şi numele îl moştenea tot neamul. Aşadar, fiindcă şi părinţii Apostolului, fiind din Tars[556], erau înscrişi ca cetăţeni romani, atunci pe bună dreptate Apostolul, ca unul care s-a născut din ei, spune că *eu m-am şi născut roman*[557].

---

[550] Fap. 20,16.

[551] *Cf.* Fap. 20,36.

[552] *Cf.* Canonul 20 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea, J.D. Mansi, ed., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, II, 684A.

[553] Canonul menţionat anterior va statornici interdicţia de a face închinăciuni mari cu plecări de genunchi, adică metanii, în perioada Penticostarului.

[554] Fap. 22,25 şi 27.

[555] Fap. 22,28.

[556] *Cf.* Fap. 22,3.

[557] Aici explicaţia Sfântului Maxim explică o diferenţă de stare. Dreptul de cetăţean roman se putea cumpăra încă din vremea lui Augustus.

Întrebarea 145

De la Amos profetul: „Şi s-au adunat două-trei cetăţi să bea apă într-o altă cetate şi nu s-au săturat"[558]*. Ce arată cetăţile?*

Trebuie să presupunem că aici cetăţile sunt sufletele pentru că sunt făcute ca nişte case şi sunt primitoare ale virtuţilor; iar două cetăţi sunt sufletele zidite prin lucrarea practică şi prin contemplaţie, iar trei sunt cele care s-au îndreptat în teologie prin credinţă neîndoită. Fiindcă, aşadar, Profetul a pus aceasta în chip de blestem, înseamnă că atunci când este foamete nu de pâine, nici de apă, ci *foamete de a auzi cuvântul Domnului*[559], şi dacă aceste suflete ajung la măsura virtuţilor amintite, dar le neglijează, ele par numai să caute cunoştinţa, dar fiindcă nu urmează practica, le pierd. Şi chiar dacă par să se adune într-o singură cetate, adică la învăţător, nu s-au umplut de cunoştinţă: căci nici acestuia nu i se dă harul învăţăturii, ca să poată să adape pe cei care au nevoie de cunoştinţa dumnezeiască[560].

Cei care cumpărau acest drept erau socotiţi cetăţeni romani, dar drepturile depline de cetăţeni romani reveneau fiilor acestora, care erau consideraţi romani prin naştere. Pe vremea Sfântului Apostol Pavel se mai făcea încă această distincţie între cetăţenii înscrişi ca romani în urma unei dări şi dreptul de cetăţenie prin naştere. Starea din urmă era socotită superioară faţă de cea de cetăţean cu drept cumpărat. Acest lucru îl invocă Sfântul Pavel când spune: „Eu m-am născut roman".

[558] Am. 4,8.

[559] Am. 8,11.

[560] Cei care predau altora tainele lui Dumnezeu prin dumnezeiasca învăţătură trebuie să satureîn ei, mai întâi, cele trei cetăţi, adică *lucrarea practică*, *contemplaţia* şi cea care le urmează, *teologia*, şi apoi să devină învăţători. Altfel, cetatea învăţăturii nu se umple de cunoştinţă, căci nu primeşte de la Dumnezeu harul învăţăturii. Vezi şi *Epistola* 20, PG 91, 601BC, PSB 81, p. 158: „Cel ce defineşte înţelegerea ca ştiind numai în simpla rostire a cuvintelor dumnezeieşti se aseamănă cu papagalul care imită cuvintele omeneşti. Căci acest mic animal dintre cele înaripate care redă prin deprindere cuvintele omeneşti nu are nimic omenesc după fire,

Întrebarea 146

De la acelaşi: „Cetatea care scotea o mie la luptă va rămâne cu o sută şi cea care scotea o sută va rămâne cu zece"[561].

Fiindcă orice număr este cuprins în patru decade, precum [urmează] – prima decadă dintr-o monadă, apoi iarăşi această monadă este din o sută, apoi monada de o sută este din o mie, iarăşi monada de o mie este din zece mii –, aşadar, fiindcă şi numărul virtuţii se înmulţeşte prin progresie şi primeşte adăugire, aceasta cred că se arată prin numere, că cel ce a împlinit cele zece porunci astfel încât fiecare poruncă este cuprinsă în celelalte, acesta, înmulţindu-le cu zece, a ajuns la sută, precum şi Sarra a primit un „r" ca adăugire[562]. Iar cel care a împlinit şi cunoştinţa pe lângă porunci, înmulţind suta cu zece, a ajuns la o mie. Dar fiindcă profetul a spus aceasta sub formă de blestem, aceasta arată că cel ce a ajuns la măsura de o mie în privinţa virtuţii, dar prin neglijenţă este tras în jos, se întoarce la o sută. La fel şi cel care de la sută în privinţa făptuirii practice ajunge numai la păzirea morală a poruncilor sau le împlineşte după chipul iudeilor[563] [se întoarce la zece].

---

precum şi cel ce imită cuvintele cu adevărat înţelegător numai prin simpla rostire, spre uimirea celor ce-l aud, dar nu are deprinderea cunoştinţei unită cu făptuirea virtuţilor e şi se numeşte cu adevărat un alt fariseu sau un preot mincinos, făţărind înţelegerea numai prin rostirea cuvintelor, dar fiind lipsit cu totul de înţelepciunea adevărată care-şi are existenţa în fapte, şi de aceea se umflă potrivnic cuvântului adevărului din pricina trufiei care-i hrăneşte peste măsură mintea. El nu ştie, cum se cuvine, că cunoştinţa fără fapte a celor ce se umflă din cauza ei de iubirea de slavă este o teologie a demonilor (δαιμόνων θεολογία)".

[561] Am. 5,3.

[562] Valoarea numerică a lui ϱ ' este de o sută. Sara a primit un „r"(= 100) la nume, ceea ce înseamnă că a înmulţit poruncile cu zece şi a ajuns la o sută. *Cf.* Fc. 17,15, *Quaestiones et dubia* 80.

[563] Renunţarea la treptele mai înalte de cunoaştere a lui Dumnezeu şi reducerea creştinismului doar la o simplă etică a Decalogului nu e altceva decât iudaizarea lui.

Întrebarea 147

Din ale aceluiaşi: „Vai de cei ce doresc ziua Domnului! Ziua Domnului este zi de întuneric şi nu lumină! Veţi fi ca un om care fuge din faţa leului şi dă peste un urs şi ca unul care intră în casă şi se reazemă cu mâna de un perete şi îl muşcă şarpele"[564].

Ziua Domnului este lumina şi cunoştinţa Domnului. Cel care doreşte să primească cunoştinţa lui Dumnezeu fără lucrare practică, acela pe bună dreptate este nenorocit[565], fiind tulburat de patimile mâniei şi poftei, caută scăpare de muşcătura leului, adică de mânie, şi nimereşte în gura ursului, adică în poftă. Şi apoi, strâmtorat de acestea, aleargă în casă, se sprijină cu mâna de perete şi îl muşcă pe el şarpele. Casa este sufletul, iar peretele, trupul. Prin urmare, când puterile făptuitoare ale sufletului se sprijină pe desfătarea trupului, apare plăcerea, căci aceasta înseamnă şarpele, şi îl muşcă pe el. Căci prin fiecare simţ al trupului plăcerea, şerpuind ca dintr-o gaură de şarpe, muşcă nenorocitul suflet. Aşadar, pentru cel căruia i-au slăbit astfel ochii sufletului, soarele cunoştinţei este întuneric şi orbire.

Întrebarea 148

Din Psaltire: „Cuvintele Domnului, cuvinte curate, argint lămurit în foc, curăţat de pământ, curăţat de şapte ori"[566].

Sunt numite curate fiindcă ne curăţă pe noi de orice pată a păcatelor. *Argint lămurit în foc*[567], [sunt numite] pentru

---

[564] Am. 5,18-19.

[565] ταλανίζεται. Vezi şi *Quaestiones et dubia* 146 şi comentariile corespunzătoare.

[566] Ps. 11,7.

[567] Ps. 11,7.

limpezimea lor, pentru strălucirea ca a argintului. Şi pentru sfinţenia lor şi pentru încercarea inimilor noastre; căci *pământ* este numită în Evanghelie inima noastră[568] care este *curăţită de şapte ori*[569], atunci când curăţim fiecare poruncă de şapte ori. Dar este bine să lămurim spusa prin exemplul unei singure porunci. Legea porunceşte *să nu ucizi*[570]. Aşadar, oricine voieşte să curăţească de şapte ori această poruncă, nu numai că trebuie să-şi oprească mâna de la ucidere, ci de va vedea pe cineva flămânzind să îl hrănească, pe cineva însetând să îi dea să bea, pe cel gol să îl îmbrace şi de ar vedea pe străin să îl oploşească la sine, şi de ar vedea pe cineva bolnav să nu îl treacă cu vederea, şi dacă ar vedea pe cineva în închisoare să alerge la el[571] şi, pe scurt, cel care neglijează una dintre aceste porunci lucrează ucidere[572]. Căci a îngăduit să fie lăsat să moară unul dintre aceştia, în vreme ce ar fi putut să îl recâştige pe cel care avea nevoie de el.

Aşadar, adunând cineva cele şase porunci ale Domnului enumerate mai sus la porunca Legii *să nu ucizi*[573], *curăţeşte*

---

[568] *Cf.* Mt. 13,19.

[569] Ps. 11,7.

[570] Ieş. 20,15.

[571] *Cf.* Mt. 25,35-36.

[572] Sfântul Maxim arată că Legea veche a Decalogului trebuie interpretată prin prisma legii iubirii, a Noului Testament. Aceasta oferă principiile şi măsura interpretării. Legea veche nu trebuie interpretată decât prin Hristos, căci în viziunea lui Maxim ea însăşi e un mod al Întrupării Logosului, pregătitor întrupării istorice (vezi, despre teoria celor trei legi, studiul introductiv al acestui volum). Ucidere săvârşim chiar şi atunci când prin indiferenţă omitem să practicăm binele faţă de ceilalţi, deşi putem să îl facem. A se vedea o tâlcuire asemănătoare a Decalogului la Sfântul Grigorie Palama, „Decalogul legislaţiei după Hristos sau al Noului Testament", PG 150, 1089-1101, în Sfântul Grigorie Palama, *Fecioara Maria şi Petru Athonitul – prototipuri ale vieţii isihaste şi celelalte scrieri duhovniceşti. Scrieri II*, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005, pp. 429-439.

[573] Ieş. 20,15.

învățătura Domnului de şapte ori şi aceasta se poate aplica la fiecare poruncă din Lege.

Întrebarea 149 (I, 63; II, 25; 833CD)

Din Pilde: „Pune rar piciorul în casa prietenului tău, ca nu cumva să se sature de tine şi să te urască"[574].

Aici *prieten* este numit trupul nostru din pricina unirii fireşti cu el şi din cauza afecțiunii pentru el. Cuvântul ne îndeamnă, aşadar, să nu purtăm o prea mare grijă față de trup, ci grija noastră să fie numai atât cât să poată urma sufletului, şi pentru aceasta spune *rar*, pentru ca nu cumva, dându-i o prea mare odihnă, să înceapă a arăta în tine cele ale vrăjmaşilor şi ale celor care te duşmănesc pe tine.

Întrebarea 150

Ce înseamnă ceea ce a spus Patriarhul Iacov: „Eu am plătit pentru cele furate ziua şi cele furate în timpul nopții"[575]*?*

Cele furate ziua vei cugeta înfrângerile de la cel viclean ce ni se întâmplă nouă prin simțirile cele din afară, pentru care patriarhul a plătit cu nevoințele ascetice. Iar *cele furate noaptea* sunt cele pe care vrăjmaşul le fură de la noi prin cugetele lăuntrice pentru care trebuie ca noi, precum patriarhul, să plătim osteneli şi privegheri şi celelalte chipuri ale ascezei.

Întrebarea 151 (I, 64; 833D-836A)

Ce înseamnă juninca din Lege junghiată în râpă sălbatică pentru uciderea din neştiință[576]*?*

---

[574] Pilde 25,17.

[575] Fc. 31,39.

[576] *Cf.* Deut. 21,1-4.

Înţelesul duhovnicesc al Scripturilor arată prin acestea că nu trebuie să ne temem numai de păcatele cele vădite, fiindcă pentru acestea vom da socoteală, ci şi pentru cele săvârşite de noi din neştiinţă, trebuie pururi să aducem jertfă o junincă, adică trupul nostru, în râpa sălbatică a înfrânării şi ascezei. Şi pentru aceasta s-a lăsat juninca vie, pentru ca şi noi să învăţăm nu cumva să ucidem trupul, ci [trebuie] să junghiem şi să jertfim numai patimile noastre cele răzvrătite.

Întrebarea 152

Ce înseamnă Nadab şi Abioud cei care au adus foc străin şi pentru aceasta au fost arşi[577]*?*

Preoţii care slujesc lui Dumnezeu pururea şi se aduc pe ei înşişi jertfe vii[578] şi având în ei înşişi ardoarea Duhului Sfânt precum Cleopa[579] aduc lui Dumnezeu propriul lor foc, dar când, lenevindu-se, sunt în afara acestei stări şi când adună în ei înşişi aprinderea patimilor, atunci aduc înainte foc străin şi sunt arşi în conştiinţa lor cu focul mustrărilor.

Întrebarea 153

Pentru care pricină făina de grâu se socoteşte mereu împreună cu jertfele din Lege şi uneori se amestecă cu ulei, alteori este coaptă în cuptor şi alteori în tigăi[580]*?*

Făina de grâu trebuie înţeleasă pentru *Cuvânt/Raţiune*, ca una care este hrană pentru fiinţele raţionale. Şi când este *amestecată cu uleiul* arată cuvântul amestecat cu lumina cunoştinţei. Iar *coacerea în tigaie* arată Cuvântul/Raţiunea încercat şi păzit

---

[577] *Cf.* Lev. 10,1-2; Num. 3,4 şi 26,61.

[578] Rom. 12,1.

[579] *Cf.* Lc. 24,18 şi 32.

[580] *Cf.* Lev. 2,1-6.

de ispitele plăcerilor care ne vin nouă dinlăuntru, pe când *în cuptor*, arată Cuvântul/Raţiunea care este statornicit(ă) prin răbdarea încercării ispitelor care ni se întâmplă nouă din exterior.

Întrebarea 154

Pentru ce în luna a şaptea, în cea de-a cincisprezecea zi a lunii, vreme de şapte zile se prăznuiesc cele după Lege, se pun înainte în prima zi paisprezece viţei şi în fiecare zi se ia câte un viţel până ce se ajunge la şapte[581]*?*

Fiindcă potrivit cuvântului Domnului trebuie *să ne întoarcem şi să fim precum copiii*[582], întrucât pruncii sunt cu totul lipsiţi de orice mişcare pătimaşă, dar când ajung la vârsta de paisprezece ani, atunci de îndată mişcarea pătimaşă începe să se ridice în ei[583], aceasta, pe cât cred, o arată înţelesul tainic al Legii, anume că trebuie să aducem jertfă lui Dumnezeu

---

[581] *Cf.* Num. 29,12-32.

[582] Mt. 18,3.

[583] Sfântul Maxim consideră că la vârsta de 14 ani, odată cu adolescenţa, încep să lucreze cu mai multă putere mişcările naturale pătimaşe ale sufletului. În funcţie de aceste porniri încep să lucreze şi păcatele în om. Deşi azi în practica eclezială românească se impune spovedania copiilor începând de la vârsta de şapte ani, în secolul al VII-lea vârsta pierderii nevinovăţiei era, iată, socotită mult mai înaintată. Diferenţa dintre vârsta copilăriei şi asumarea maturităţii era foarte mică. În aceeaşi perioadă un răspuns al Sfântului Anastasie Sinaitul († 700) vorbea de 12 ani: *„De la ce vârstă se judecă la Dumnezeu păcatele oamenilor?* Răspuns: Multe şi felurite sunt şi în privinţa aceasta judecăţile la Dumnezeu, căci fiecare este judecat în raport cu cunoştinţa şi cu puterea de judecată, unii de la vârsta de doisprezece ani, alţii şi mai mari". (*Quaestiones et responsiones* 12, CCSG 59, 2006, p. 20, trad. rom. Laura Enache); *cf.* şi Canonul 18 al Sfântului Timotei al Alexandriei care vorbeşte de zece ani şi chiar mai în vârstă: Timotheus Alexandrinus, *Resp. canonica* 18, în P.-P. Joannou, *Fonti. II. Les canons des Pères Grecs*, Rome, 1963, p. 252; PG 33, 1308B.

micşorarea mişcării naturale, până ce vom ajunge la desăvârşita nepătimire.

Întrebarea 155

Ce înseamnă cei două sute cincizeci de bărbaţi care s-au ridicat împreună împotriva lui Moise[584] *şi care aduceau tămâieri şi a ieşit foc de la Dumnezeu şi i-a înghiţit pe ei*[585]*, şi atunci a poruncit Domnul lui Eleazar să adune cădelniţele celor arşi*[586] *şi să facă din ele foi bătute cu ciocanul (ἐλατάς) şi să le pună pe jertfelnic*[587] *?*

Numărul cincizeci se socoteşte mereu pentru cele dumnezeieşti ca unul care depăşeşte cele ce cad sub timp[588]. Iar numărul două sute, pentru percepţiile senzoriale şi pentru cele sensibile, din pricina compunerii lor din numărul cinci şi patru. Aşadar, toţi cei care înţeleg cele sensibile în chip sensibil şi ajung la dumnezeieştile virtuţi prin simţuri, aceştia împreună se ridică împotriva Legii lui Dumnezeu şi ard conştiinţa lor în focul mustrărilor[589]. Şi atunci cuvântul cel tămăduitor al învăţăturii ia cădelniţele lor, adică mintea în care socoteau că aduc râvnă lui Dumnezeu, dar nu întru cunoştinţă, şi astfel, prin învăţătură, îndepărtează cenuşa pusă pe minte şi le subţiază şi le aduc pe jertfelnic, adică la cunoştinţa dumnezeiască.

---

[584] *Cf.* Num. 16,2.

[585] Num. 16,35.

[586] Num. 16,37.

[587] Num. 16,38.

[588] Numărul 50 semnifică la Sfântul Maxim Cincizecimea, care ne scoate pe noi permanent deasupra timpului. Vezi şi *Quaestiones et dubia* 56.

[589] 200 = 5 x 4 x 10; 5 semnifică simţurile, 4 semnifică materia care cade sub simţuri, alcătuită din 4 elemente, iar 10 sunt poruncile ce constituie Legea lui Dumnezeu.

Întrebarea 156

Pentru care pricină se zice în Lege: „Preţul de pe câine şi câştigul de la desfrânată să nu îl aduci în casa Domnului"[590]*?*

Înseamnă că trebuie să aducem lui Dumnezeu virtuţile neamestecate cu mânia şi pofta, numind mânia „câine" şi pofta, „desfrânare".

Întrebarea 157 (II, 2)

Fiindcă este limpede că Psalmul 21 se referă la Domnul, cum vom cugeta versetul: „Eu sunt vierme şi nu om"?[591]

Domnul nostru Iisus Hristos, din negrăita Lui iubire de oameni, pentru noi S-a făcut şi S-a numit pe Sine vierme, fiindcă viermele se naşte fără împreunare, la fel şi Domnul a fost zămislit fără sămânţă bărbătească. Dar, la fel ca şi viermele, S-a făcut momeală pentru diavol: căci fiind înghiţit în trup ca un vierme, îl pescuieşte cu dumnezeirea[592]. Dar este

---

[590] Deut. 23,18.

[591] Ps. 21,7.

[592] Această interpretare a Ps. 21,7 va fi dezvoltată de Sfântul Maxim în *Răspunsuri către Talasie* 64, fiind iarăşi un argument în dovedirea paternităţii maximiene a acestor răspunsuri. Acolo, pornind de la textul cărţii lui Iona, Maxim interpretează viermele care roade vrejul crescut şi care adăpostea profetul ca fiind Domnul Hristos. Paralelismul interpretării se impune de la.sine. Cf. *Thal.* 64, FR 3, 1999, p. 368: „Iar viermele este Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, precum El Însuşi zice despre Sine la proorocul David: «Sunt vierme şi nu om» (Ps. 21,7). Căci S-a făcut şi S-a numit cu adevărat vierme, pentru trupul fără de sămânţă pe care l-a primit. Fiindcă precum viermele nu are împreunare şi amestecare, ca pricină premergătoare a naşterii lui, tot aşa nici naşterii după trup a Domnului nu i-a premers vreo amestecare. Dar mai e vierme şi pentru faptul că a îmbrăcat trupul ca pe o momeală pusă în undiţa dumnezeirii spre amăgirea diavolului, pentru ca dracul spiritual cel nesăturat,

vierme şi pentru vrăjmaşi, fiindcă cel înţelept îndată se cunoaşte prin înţelepciunea lui, iar cel fără de minte, prin prostie. Dar şi în noi se face vierme, fiindcă atunci când păcătuim, ne mustră conştiinţa şi o roade.

Întrebarea 158

Ce este ceea ce s-a scris la Facere: „Şi a pus heruvimi şi sabie de flacără vâlvâitoare, învârtită să păzească drumul către pomul vieţii"[593]*?*

Aşa cum pomul cel sensibil devine hrană trupului, la fel şi pomul vieţii[594], care este Domnul, devine hrană şi viaţă sufletelor noastre. Iar drumul care duce la El sunt virtuţile. Dar acesta este păzit de heruvimi şi de sabia de flacără vâlvâitoare. Dar heruvim se tâlcuieşte mulţimea cunoştinţei. Prin cunoştinţă, setea de Dumnezeu se naşte în noi, iar prin sabia vâlvâitoare, adică prin discernământ, care-i poate distruge pe cei vicleni, vine la noi frica. Aşadar, frica şi setea sunt păzitorii drumului către pomul vieţii. Dar se spune că sabia se învârtea, căci atunci când păcătuim ne stă împotrivă, mustrându-ne prin conştiinţa noastră, iar când ne pocăim, ne dă cale liberă.

înghiţind trupul pentru firea lui uşor de apucat, să fie sfâşiat de undiţa dumnezeirii şi, deodată cu trupul sfânt al Cuvântului luat din noi, să dea afară toată firea omenească, pe care o înghiţise mai înainte; cu alte cuvinte, pentru ca aşa cum înghiţise acela mai înainte pe om momindu-l cu nădejdea dumnezeirii, tot aşa, momit fiind mai pe urmă cu firea omenească, să dea afară pe cel amăgit cu nădejdea dumnezeirii, amăgit fiind el însuşi cu nădejdea că va pune mâna pe omenire; apoi ca să se arate bogăţia covârşitoare a puterii dumnezeieşti, care biruie, prin slăbiciunea firii biruite, tăria celui ce a biruit-o mai înainte; şi ca să se arate că mai degrabă biruie Dumnezeu pe diavol folosindu-se de momeala trupului, decât diavolul pe om cu făgăduinţa firii dumnezeieşti".

[593] Fc. 3,24.

[594] Fc. 2,9.

Întrebarea 159 (I, 74; II, 10; 845B-848A)

Din ale Apostolului: „Cel care zideşte pe această temelie: aur, argint sau pietre scumpe, lemne, fân, trestie, focul le va încerca pe acestea. [Lucrul fiecăruia se va face cunoscut; îl va vădi ziua (Domnului)]. Pentru că în foc se descoperă şi focul însuşi va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia. Dacă lucrul cuiva pe care l-a zidit va rămâne, va lua plată. Dacă lucrul cuiva se va arde, el va fi păgubit, însă se va mântui, dar aşa ca prin foc"[595].

Temelia este credinţa lui Hristos. Şi zideşte cineva pe această temelie, ca aur, cunoştinţa tainică teologică[596], ca argint, viaţa transparentă, pietre preţioase, cugetele evlavioase, lemne, ataşamentul de cele sensibile, iarbă, cei ce se hrănesc cu nesocotinţa, trestie, cel ce lucrează stricăciunea. Iar cu privire la cei ce au fapte bune, ziua cunoştinţei arată că în foc, adică în duh, se va face descoperirea acestora. Dar în cei ce păcătuiesc faptele sunt arse, prin discernământul care arde conştiinţa. Aceasta micşorează păcatul prin pocăinţă şi îl mântuieşte pe om, şi plăteşte timpul pierdut mai înainte în nelucrarea virtuţilor. Dar şi în veacul viitor faptele păcatului vor fi nimicite[597], când firea va primi înapoi propriile puteri tefere prin focul judecăţii.

Întrebarea 160 (I, 75; 848AB)

Ce înseamnă ceea ce cântă David: „Dă tăria Ta slugii Tale şi mântuieşte pe fiul slujnicei Tale"[598]*?*

---

[595] I Cor. 3,12-15.

[596] În greacă, τὴν θεολογικὴν μυσταγωγίαν, adică „mistagogia teologică".

[597] Literal, vor ajunge la nelucrare.

[598] Ps. 85,16.

Fiindcă prin fire suntem slugile Domnului, dar fiii slujnicei Lui sunt fiii înţelepciunii, se roagă mai întâi să ne fie dată nouă tăria Lui, adică puterea de stăpânire asupra patimilor, şi atunci pentru aceasta mântuirea ni se întâmplă nouă.

Întrebarea 161 (I, 76; 836A-837B)

Fiindcă la Regi[599] *este scris că Dumnezeu l-a stârnit pe David să numere poporul, iar la Paralipomena*[600] *se spune că diavolul l-a îndemnat, cum se arată dumnezeiasca Scriptură în acord cu ea însăşi?*

Fiindcă Apostolul spune că diavolul este dumnezeul veacului acestuia[601], potrivit cu aceasta trebuie să înţelegem ce s-a spus la Regi. Sau şi altfel: fiindcă nimic nu se întâmplă fără purtarea de grijă a lui Dumnezeu, ci toate se întâmplă fie prin bunăvoinţa Lui, fie prin iconomie, fie prin îngăduinţă[602], şi ceea ce s-a scris la Regi că Dumnezeu *l-a stârnit* este cucernic să îl înţelegem de fapt în loc de *a îngăduit*, iar în Paralipomena că diavolul este cel ce a lucrat şi a fost pricina. *Şaptezeci de mii care au murit de molimă*[603], fie erau cei ce au fost găsiţi împreună cu Avesalom, fie cei care aveau patima părerii de sine şi a mândriei. Iar potrivit contemplaţiei, aceasta înseamnă şi că orice David care a născut cugetul înălţării minţii, dar nu din dispoziţie interioară, ci din răpire diavolească, acela, pocăindu-se, Îl roagă pe Dumnezeu, şi mor cugetele trecătoare şi vremelnice. Căci numărul şaptezeci înseamnă mişcarea temporală din pricina ciclului săptămânal. Aşadar, tot pentru

---

[599] II Reg. 24,1.

[600] *Cf.* I Par. 21,1.

[601] II Cor. 4 4.

[602] *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ep.* 26, PG 91, 617A; *Quaestiones et dubia* 83.

[603] I Par. 21,14; *cf.* II Reg. 24,15.

aceasta cere mai bine [molima][604], decât să fie urmărit de vrăjmaşii lui, care sunt demonii, şi decât foametea *de a auzi cuvântul Domnului*[605].

Întrebarea 162 (I, 65; 836A-837B)

Ce înseamnă paraliticul cel coborât jos pe acoperiş de cei patru oameni şi, dacă este cu putinţă potrivit literei[606]*, să se desprindă acoperişul*[607]*?*

Potrivit literei, s-a luat cu totul acoperişul casei, fiindcă cei care au văzut cu ochii lor acele locuri spun că acoperişurile caselor erau făcute din piatră poroasă, care este cea mai uşoară, astfel încât cel ce voieşte să ridice acoperişul poate face acest lucru cu uşurinţă şi repede. Dar potrivit anagogiei, aceasta este interpretarea: paraliticul este orice minte care zace în bolile păcatelor şi nu poate vedea Cuvântul prin contemplaţia naturală, căci aceasta este uşa casei. Prin credinţă însă se ridică acoperişul îngroşării literei legii şi se pogoară cu ajutorul celor patru virtuţi[608] din înălţimea slavei deşarte, către Cuvântul

---

[604] Lui David i s-au propus trei pedepse, să fie urmărit de vrăjmaşii lui timp de o lună, să se abată asupra Israelului ciuma trei zile şi foametea. David respinge atât prigoana vrăjmaşilor săi, cât şi foametea şi alege molima, spunând că e mai bine să cadă în mâinile lui Dumnezeu, decât în mâinile oamenilor (n. tr.).

[605] Amos 8,11; referinţa la acest pasaj lămureşte doar sensul spiritual al cuvântului *foame* din Biblie, „nu foamete de pâine şi nu sete de apă, ci de auzit cuvintele Domnului", restul textului trebuie înţeles numai cu referire la I Paralipomena.

[606] κατὰ τὴν ἱστορίαν, aşa este numită tâlcuirea potrivit literei, dar putem înţelege şi *potrivit istoriei*, istorisirii literale.

[607] *Cf.* Mc. 2,4; Lc. 5,19.

[608] Cele patru virtuţi generale la Sfântul Maxim sunt prudenţa (chibzuinţa), bărbăţia, cumpătarea şi dreptatea, *cf. Ambigua* 21, PG 91, 1248B-D, trad. rom. D. Stăniloae, p. 219.

Care S-a deşertat pe Sine[609], şi [mintea] prin credinţă şi prin faptă primeşte vindecarea.

Întrebarea 163

Ce înseamnă cuptorul încins în Babilon[610]?

Se întâmplă că ispitele vin asupra noastră în două moduri. De voie, prin patimile plăcerilor cuibărite în noi, şi fără de voie, prin atacurile cele din afară. Şi când sunt de voie şi Nabucodonosor, adică diavolul, este cel ce porunceşte, atunci aprindem în noi înşine cuptorul patimilor, arzând mânia ca lemne, iar pofta drept cărbune, plăcerea ca mantie, iar înşelarea raţiunii ca lână[611] - căci lâna se consideră pentru raţiune, din care pricină şi preoţii când slujesc poartă lână[612]. Aşadar, când raţiunea se rătăceşte, devine lână şi sunt aprinse prin ea cu uşurinţă şi celelalte patimi. Iar dacă cineva va chema, precum fericiţii aceia tineri[613], pe Dumnezeu cu smerenie şi cu rugăciune încordată, i se vor dezlega legăturile de la mâini şi de la picioare[614], adică lucrarea practică şi urcuşul către Domnul, şi se răcoreşte[615] prin cercetarea lui de către Duhul Sfânt. Iar când suntem ispitiţi fără de voie, atunci ne aprinde nouă cuptorul Nabucodonosor, prin atacuri din afară, boli şi celelalte împrejurări nedorite, şi numai aşa putem, prin răbdare şi prin mulţumire, să fim răcoriţi cu nădejdea îndepărtării patimilor.

---

[609] *Cf.* Filip. 2,7.

[610] *Cf.* Dan. 3,6.

[611] *Cf.* Dan. 3,46 (*Septuaginta*).

[612] Lev. 6,3; 16,4.

[613] *Cf.* Dan. 3,51 (*Septuaginta*).

[614] *Cf.* Dan. 3,91-92 (*Septuaginta*).

[615] *Cf.* Dan. 3,50 (*Septuaginta*).

Întrebarea 164 (I, 66; 837BC)

Pentru care pricină Elisei, batjocorit fiind de cei patruzeci şi doi de copii, s-a rugat şi au ieşit urşi şi i-au sfâşiat pe copii[616]*?*

Spun unii că acei copii nu erau israeliți, ci erau de alt neam şi nu copii cu vârsta, ci cu mintea. Şi fiindcă au auzit că profetul a făcut multe minuni şi semne, nu l-au crezut, ci l-au batjocorit. Însă erau de față unii care nu s-au împărtăşit de părerea deşartă a acestora, ca să nu fie răniți şi ei şi hula să se întoarcă împotriva lui Dumnezeu. Iar potrivit contemplației mistice, orice minte care este, precum Elisei, chea-lă[617], mai precis, curată de orice cugete materiale, în urcuşul cunoştinței, este de multe ori batjocorită de cugetele privitoare la cele sensibile, la materie şi la formă. Căci numărul patruzeci arată pe cele sensibile[618]. Dar adăugându-se materia şi forma, împlinesc numărul patruzeci şi doi. Este, aşadar, batjocorită mintea prin asemenea cugete, de teamă a nu se lenevi pentru virtute. Pe acestea, aşadar, prin rugăciune, le distruge prin cei doi urşi, adică prin plăcere şi poftă, şi astfel, când aceste patimi sunt întoarse spre bine[619], se ucid cugetele care batjocoresc.

Întrebarea 165

Ce înseamnă parabola din Evanghelie care cuprinde întâlnirea regilor peste cei douăzeci de mii şi, respectiv, zece mii[620]*?*

---

[616] IV Reg. 2,23-24.

[617] *Cf.* IV Reg. 2,23.

[618] E multiplicitatea celor patru elemente.

[619] Energia celor două afecte naturale este convertită spre bine.

[620] *Cf.* Lc. 14,31-32.

Regele rânduit peste cele zece mii înseamnă mintea, care este rege în noi şi care, împreună cu cele zece porunci, luptă împotriva celuilalt rege care are douăzeci de mii, adică împotriva stăpânitorului lumii acesteia, care îl înfruntă pe celălalt cu simţurile şi cele sensibile. Căci cele cinci simţuri, înmulţite cu cele sensibile, care sunt din patru elemente, fac douăzeci. Căci prin acestea ne stă împotrivă vrăjmaşul nostru. Iar faptul de *a se aşeza* şi *a se sfătui*[621] înseamnă să primească, de este cu putinţă, orice rea pătimire şi chin pentru virtute. Iar dacă nu este cu putinţă, zice că *a trimis soli pentru pace*[622], adică a se supune celor naturale rânduite nouă după cădere, fiindu-i cu neputinţă să ajungă la petrecerea evanghelică.

Întrebarea 166

Ce înseamnă în Evanghelie diavol mut[623]*?*

Sufletul surd la poruncile Domnului este hărţuit de diavolul mut. Dar când cuvântul lui Dumnezeu se naşte în acesta prin lucrarea poruncilor, atunci nu numai aude, ci şi vorbeşte prin cunoştinţa lui Dumnezeu.

Întrebarea 167

Ce înseamnă turnul din Evanghelie, potrivit cu parabola Domnului despre zidul pe care acela care nu a putut să îl termine şi este batjocorit de cei ce trec pe lângă el[624]*?*

Zidul înseamnă desăvârşirea virtuţilor construită prin cunoştinţă. Acela care, după ce a agonisit nepătimirea prin

---

[621] Lc. 14,31.

[622] Lc. 14,32.

[623] Lc. 11,14.

[624] *Cf.* Lc. 14,28-30.

lucrarea practică, are râvnă pentru dobândirea raţiunilor naturale, contemplative şi teologice prin care este împlinită desăvârşita cunoştinţă, acela duce la bun sfârşit zidirea turnului. Dar cel care a lăsat pe vreuna dintre acestea, ca unul care nu poate să ducă la capăt zidirea, este batjocorit de cei ce trec pe lângă el [***].

Întrebarea 168

[***] va fi arătat de Evanghelişti.

Zic unii că cele ale întregului semnifică pe cele în parte, iar cele ale părţii semnifică pe cele ale întregului[625]. Aşadar, Cel care zice: *Am venit să caut pe cel pierdut*[626], se referă la întreaga fire, care este Israel, potrivit cuvântului din Facere[627] şi *care vede pe Dumnezeu de-a pururi;* iar Cel ce zice: *a fost trimis numai la oile casei lui Israel*[628], şi aici printr-o parte, a desemnat întregul. Fiindcă binele natural, nimicit în strămoşul nostru prin neascultare, în Avraam a fost restabilit prin cunoştinţă, Dumnezeu i-a dat acestuia făgăduinţa că va fi părinte al multor neamuri[629], al celor care prin cunoştinţă au ajuns la aceeaşi credinţă cu el şi care au fost rânduiţi lui fii. Căci este limpede că, dacă au fost făcuţi fii, atunci înseamnă şi că sunt din casa lui Israel şi împreună-moştenitori cu el şi de acelaşi sânge/neam cu el.

Dar cererea firimiturilor canaanencei[630] arată ceea ce este potrivit pentru cei conduşi de la necredinţă la o viaţă după

---

[625] Este vorba de sinecdocă, figură de stil prin care întregul este semnificat printr-o parte şi partea prin întreg.

[626] Lc. 19,10.

[627] *Cf.* Fc. 32,30; *Quaestiones et dubia* 25 şi 80.

[628] Mt. 15,24.

[629] Fc. 17,5.

[630] *Cf.* Mt. 15,26-27; Mc. 7,27-28.

virtute. Căci cuvântul simplu şi desăvârşit al cunoştinţei este împărţit în multe [firimituri], potrivit cu starea duhovnicească a celor care îl primesc. Deci celor călăuziţi le este potrivită cateheza care este comparată cu firimiturile, iar câinele care este un animal care latră, dar goneşte pe străini, iar pe lângă casnici se gudură, se consideră pentru lucrarea practică ce alungă răutatea cea împotriva firii şi se gudură pe lângă virtuţile naturale, păzindu-le pe acestea cu putere.

Întrebarea 169

Ce înseamnă istorisirea despre Ioab când l-a urmărit pe Şeba, fiul lui Bicri[631]*, fiindcă a ridicat mâna lui împotriva lui David*[632] *şi cine este femeia cea înţeleaptă care a aruncat de pe zidul cetăţii capul lui*[633]*?*

Ioab se tălmăceşte aspru/păros pe dinafară sau cel ce urmăreşte cu îndârjire, sau cel simplu, cel care dă sau dăruieşte, dar aici trebuie să înţelegem pe *Ioab* pentru bărbăţie, iar pe Şeba pentru mândrie ca o căpetenie a cămărilor (κεφαλή οἰκίσκων) care cuprinde şi restul patimilor. Când mintea virtuoasă simte asaltul mândriei, este trimis Ioab, adică bărbăţia, care o urmăreşte şi stârneşte puterile sufleteşti pentru nimicirea ei. Aşadar, aceasta fugind, se ascunde ca într-o cetate la una dintre virtuţi, dar curajul o hărţuieşte căutând să împlinească nimicirea mândriei, iar femeia înţeleaptă care este înţelepciunea, prin descoperirea pricinilor constitutive ale virtuţii, nimiceşte pricinile lucrătoare ale patimilor, prin a căror împreună-lucrare ia naştere în suflet răutatea.

---

[631] *Cf.* II Reg. 20,7.

[632] *Cf.* II Reg. 20,21.

[633] *Cf.* II Reg. 20,21-22.

Întrebarea 170

Ce înseamnă istorisirea cu privire la Amesa pe care Ioab l-a ucis pe cale[634]*?*

Amesa se tălmăceşte cel ce unge sau cel uns şi se socoteşte pentru nepătimire, ca una care scapă cu uşurinţă de toată urmărirea sau prinderea celor potrivnici din pricina desăvârşirii ei, iar Ioab pentru bărbăţie. Când, aşadar, sufletul, după ce a dobândit prin bărbăţie desăvârşita nepătimire, dacă, părăsind rugăciunea, este ocupat în deşert cu vreo patimă, atunci ucide, adică face nelucrător modul cel mai desăvârşit al contemplaţiei, ocupându-se [iar] cu vrăjmaşii [iniţial] biruiţi.

Întrebarea 171

Ce înseamnă istorisirea cu privire la acelaşi Ioab, când a ucis pe Abner[635] *şi ce este blestemul pus asupra lui*[636]*?*

Aici Ioab se consideră pentru cugetul ţinerii de minte a răului pentru care şi primeşte blestemul: *[nu vor lipsi din casa ta] cei ce se sprijină în cârji şi cad de sabie*[637], cuvântul arată, cred, prin *cârje*, nădejdea în cele sensibile, care vine din ţinerea de minte a răului, căci orice gând pomenitor de rău pururi preferă dintre cele materiale, fiindcă în acestea îşi sprijină nădejdea, iar prin *să cadă de sabie* arată moartea unei asemenea relaţii prin cel mai ascuţit cuvânt.

---

[634] *Cf.* II Reg. 20,8-10.

[635] *Cf.* II Reg. 3,27.

[636] *Cf.* II Reg. 3,29.

[637] *Cf.* II Reg. 3,29.

Întrebarea 172

Cărui chip corespunde Huşai Archianul când l-a trimis pe el David ca să risipească sfatul lui Ahitofel[638]*?*

Fiindcă Huşai era fiul lui Iemini, se tâlcuieşte *cel ce toarce*, după propria persoană, dar în relaţie cu tatăl său este numit fiu de-a dreapta. Se socoteşte, aşadar, pentru discernământ. Căci acesta prin puterea discernământului risipeşte şi spulberă sfaturile celor potrivnici.

Întrebarea 173

Ce înseamnă ceea ce s-a spus la Apostol: „Plinătatea Celui ce plineşte toate întru toţi"[639]*?*

Dumnezeu cu firea este, în chip apofatic (ἀποφατικῶς), în afara tuturor fiinţelor, căci firea nu poate fi numită, nici gândită, nici participată cu nici un chip de cineva. Dar, potrivit venirii Lui proniatoare (προνοητικὴν πρόοδον), se împărtăşeşte multora şi este plinit în toate. Aşadar, fiecare dintre cele ce există potrivit raţiunii lui, care este în Dumnezeu[640], se spune că este mădular al lui Dumnezeu[641] şi îşi are locul în Dumnezeu[642]. Dar, fără îndoială, dacă este mişcat potrivit acestei raţiuni în chip înţelept şi raţional, va fi în Dumnezeu, ocupându-şi locul şi bună-cuviinţa în trupul lui Hristos, lucrând ca un mădular folositor. Dar oricine, în mod iraţional, îşi leapădă propria lui raţiune, acela este purtat către

---

[638] *Cf.* II Reg. 15,32-34.

[639] Ef. 1,23.

[640] *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem* 7, PG 91, 1080C, PSB 80, p. 81.

[641] *Cf.* I Cor. 6,15.

[642] *Cf.* Fap. 17,28.

cele ce nu sunt, ca unul care în chip drept va răbda veşnica pedeapsă, în măsura în care (ὅσον), dacă a adus vătămare asupra lui însuşi, [a adus vătămare] în trupul lui Hristos.

Întrebarea 174

Ce înseamnă Adonibezec care a fost spânzurat de un copac înfurcat de Isus Navi[643]*?*

Copacul înfurcat poartă chipul lucrării şi relației trupului şi sufletului cu cele sensibile. Aşadar, oricine, precum Iosua, tăind drum virtuții prin porunci, face nelucrătoare răutatea pentru suflet, dar şi pentru trup, pentru simțuri şi pentru cele împotriva firii, acesta atârnă pe stăpânitorul lumii[644] acesteia de un copac înfurcat[645].

Întrebarea 175

Ce înseamnă istorisirea despre Ahab când profetul a văzut puterile îngereşti la stânga şi la dreapta[646]*?*

Profetul aici țese rațiunea proniei universale, cunoscând Cuvântul că este dintru început amestecat în toate. Şi prin cele de-a dreapta introduce rațiunile presupuse ale faptelor practice, iar prin cele din stânga, pe cele ale judecății, adică cele care nu sunt în puterea noastră. Aşadar, acela care nici prin învățătura dumnezeieştii Legi, nici prin atacul necazurilor nu este adus la ceea ce este drept, acesta este predat chinuitorilor[647], fiind lepădat iubirii de sine (φιλαυτίᾳ), adică

---

[643] Ios. 8,29.

[644] In 12,31; 14,30; 16,11; Ios. 8,29.

[645] Aluzie la biruirea diavolului prin lemnul Crucii.

[646] *Cf.* III Reg. 22,19.

[647] Sfântul Maxim interpretează cele două cete de puteri ca fiind rațiunile (λόγοι) providenței şi ale judecății. Prin rațiunile providenței

păcatului care este în el şi care îl aruncă într-un adânc şi mai mare de răutăţi şi nu se opreşte până ce, murind fără pocăinţă, nu este trimis la scaunul de judecată de acolo.

Întrebarea 176

Ce înseamnă femeia din Evanghelie gârbovă de optsprezece ani[648]*?*

Sufletul supus simţurilor prin cele trei puteri ale lui[649] este închipuit prin femeia gârbovă. Numărul şase, în care a fost adusă întru fiinţă lumea sensibilă, înmulţit cu trei face optsprezece. Dacă, prin urmare, prin pocăinţă ajunge la Cuvânt şi la Dumnezeu, se face sănătos, nemaifiind plecat către cele pământeşti, privind numai către frumuseţile cele cereşti.

Întrebarea 177

Ce înseamnă Cântarea lui Avacum: „Turme să nu mai fie în ţarcuri şi vite în staule niciodată"[650]*?*

---

dobândim cunoştinţa Legii lui Dumnezeu, iar prin cele ale judecăţii învăţăm din necazurile şi supărările ce vin asupra noastră. Lepădarea acestora ne conduce pe noi la tot păcatul, sugerat aici prin pomenirea păcatului general al iubirii egoiste de sine (φιλαυτία), care, în viziunea Sfântului Maxim, le naşte pe toate celelalte, fiind numită drept „maica relelor" (*Capita de caritate* II, 59, PG 90, 1036AB, FR 2, 2009, p. 74), „începutul tuturor patimilor" (*Capita de caritate* III, 57, PG 90, 1033C, FR 2, 2009, p. 91). „Cel ce are iubirea trupească de sine e vădit că are toate patimile" (*Capita de caritate* II, 8, PG 90, 985C, FR 2, 2009, p. 82); *cf.* şi *Thal. Prol.*, PG 90, 253D-256A, FR 3, 1999, pp. 32-33. Vezi despre aceasta pe larg, I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* (Orientalia Christiana Analecta 137), Roma, 1952.

[648] *Cf.* Lc. 13,11.

[649] Cele trei puteri sufleteşti la care face referire sunt λόγος (raţiunea), ἐπιθυμία (pofta, concupiscenţa) şi θυμός (iuţime, mânie, irascibilitate).

[650] Avac. 3,17.

Turmele sunt cugetele minții şi mişcările ei, iar vitele, învățătura duhovnicească, staulul este nepătimirea dobândită prin lucrarea practică; aceasta dacă nu există, lipseşte şi povățuirea duhovnicească. Iar dacă lipseşte aceasta, odată cu ea dispar şi cugetele care se stârnesc în mintea noastră[651] şi mişcările, iar sufletul ajunge la lucrurile vieții din pricina înfometării de Cuvânt.

Sau şi altfel: turmele cele raționale au murit pentru faptul că nu au primit hrana duhovnicească a învățăturii şi că nu sunt în staulul Bisericii boii cei duhovniceşti, care sunt învățătorii.

Întrebarea 178

Ce înseamnă, potrivit anagogiei, îndemnul Domnului ca „dacă cineva îți cere să mergi cu el o milă, tu mergi cu el două"[652]?

Cel ce ne cere este Domnul, prin învățătura Lui, să înaintăm o milă în poruncile Lui. Aşadar, în chip potrivit Îl auzim pe El poruncindu-ne să mergem două mile, adică să ascultăm poruncile şi să adăugăm prin fapte cealaltă milă.

Sau altminteri, faptul de a merge o milă înseamnă să înaintăm în credință, dar ni se cer şi faptele credinței [ca a doua milă].

Întrebarea 179 (I, 24; 804AB)

Ce înseamnă „dacă te loveşte cineva peste obrazul drept, întoarce-i şi pe celălalt"[653]?

---

[651] De această dată e vorba despre cugetele şi gândurile cele bune care dispar din minte odată cu căderea din nepătimire.

[652] Mt. 5,41.

[653] Mt. 5,39.

Dacă dracii, zice, te lovesc prin cugete rele în partea dreaptă, răpindu-te prin faptele de-a dreapta, întoarce-le şi celălalt obraz, faptele cele de-a stânga câte au fost săvârşite de noi, scoţându-le la vedere[654].

Întrebarea 180

Ce înseamnă cele spuse de Domnul către ucenicii Săi: „Şi nu voi mai gusta din rodul viei până ce nu îl voi bea din nou cu voi în Împărăţia Tatălui Meu"[655]?

Fiindcă hrana şi băutura lui Dumnezeu, potrivit celor scrise[656], înseamnă mântuirea noastră, şi pe aceasta plinind-o Domnul prin iconomia cea după trup, şi ducând până la capăt scopul mântuitor cu privire la noi prin învăţătura şi petrecerea Lui, făcându-i pe ucenicii Lui să fie mai presus de simţire, zice că nu va mai bea din rodul viei[657], adică din mântuirea rânduită prin venirea Lui la oameni. Dar în veacul viitor va bea [vinul] cel nou, adică înnoit prin Duhul Sfânt şi făcând dumnezei prin har pe cei vrednici prin împărtăşirea extatică şi îmbătătoare a bunătăţilor cereşti.

Întrebarea 181

Ce este versetul: „Şi nu va rămâne Duhul Meu în oamenii aceştia fiindcă sunt trupuri, pentru aceea vor fi zilele lor o sută douăzeci de ani"[658]?

---

[654] Faptele de-a dreapta sunt cele bune, virtuţile, iar lovirea noastră de către draci prin ele cu gânduri rele e de fapt mândrirea cu ele. Atunci e nevoie să ne smerim, scoţând la vedere de bunăvoie şi faptele noastre rele, socotite ca fiind de-a stânga.

[655] Mt. 26,29; *cf.* Mc. 14,25.

[656] Rom. 14,17.

[657] Mt. 26,29; *cf.* Mc. 14,25.

[658] Fc. 6,3.

Dumnezeu, preocupat de mântuirea oamenilor de atunci, a spus de mai înainte că viața lor va fi o sută douăzeci de ani: căci până când Noe a fost chemat să pregătească arca au fost douăzeci de ani, iar o sută de ani a rămas să construiască arca, astfel încât pe durata pregătirii ei oamenii să ajungă la îndreptare; după aceasta a adus potopul şi au pierit toți[659]. Şi astfel s-a adeverit Scriptura, că vor fi o sută douăzeci de ani în neamul acela de când i-a amenințat pe ei.

Întrebarea 182

Ce înseamnă în Fapte tânărul Eutihie, care a căzut de la „catul al treilea pe când Pavel ținea lungul său cuvânt"[660]?

Orice minte urcă în lucrarea practică la etajul întâi, iar în contemplația naturală se așază ca la etajul al doilea şi printr-o credință neîndoită urcă la înălțimea teologiei ca la un al treilea etaj, după care, neglijând cuvântul dumnezeiesc şi adormind, cade de la așa-numitul etaj. Dacă însă Cuvântul învățăturii, căzând asupra lui, va găsi în el ceva viu[661], nefiind cu totul omorât prin deznădejde, iarăşi îl face viu prin pocăință[662].

Întrebarea 183

Cum se explică faptul că, în Evanghelie, nefiind aceeaşi propunere [de lucru] pentru toți, Stăpânul casei dă un dinar celor care au trudit în vie, deşi sunt diferite ceasurile chemării[663]?

---

[659] *Cf.* Fc. 5,32; 6,6; 7,11.

[660] Fap. 20,9.

[661] Fap. 20,10.

[662] Fap. 20,12.

[663] *Cf.* Mt. 20,1-16.

Spun unii dintre Sfinții Părinți că diferitele chemări înseamnă diferitele vârste, iar alții spun că sunt diferitele propuneri. Iar dinarul socoteşte că este înfrânarea, dar sunt mai multe feluri ale acesteia: căci cel ce are femeie şi având-o pe aceasta păzeşte pentru ea înfrânarea, dar este altul mai înalt decât acesta, fiindcă nu se foloseşte neîncetat de ea, de teama Legii; iar altul se foloseşte de aceasta urmând firii, pentru simpla naştere de prunci; iar altul după ce dobândeşte unul sau doi copii opreşte desăvârşit relațiile de căsătorie. Dar mai este un chip al înfrânării mai înalt decât toate acestea, cel care nu se căsătoreşte deloc, ci se nevoieşte în feciorie pentru iubirea față de Domnul. Aşadar, Cuvântul a arătat cinci moduri ale înfrânării: unul mai înalt decât altul întru care se arată cele cinci feluri de chemări şi dinarul înfrânării. Aceasta socoteşte-o şi pentru celelalte virtuți.

Întrebarea 184

Ce arată cele ale profetului Iona şi ce este cetatea Ioppe din care fuge[664]*?*

Se socoteşte Iona *cel ce fuge de la fața Domnului*[665], pentru firea noastră. Căci aceasta fiind în *Ioppe* – care se tălmăceşte „căutarea bucuriei", care închipuie raiul[666] – a fugit din neascultare şi s-a aruncat în marea vieții şi a fost bătută de valuri[667] şi înghițită de chitul[668] cel inteligibil, şi este aruncată [firea omenească] în iad prin îngroparea cea de trei zile a Domnului. Se înțelege iarăşi şi pentru harisma profetică şi

[664] *Cf.* Iona 1,3.

[665] Iona 1,3.

[666] Plecarea lui Iona din Ioppe închipuie căderea omului din rai prin neascultare.

[667] *Cf.* Iona 1,4.

[668] *Cf.* Iona 2,1.

propovăduieşte în Ninive[669], adică la neamuri, şi se tulbură pentru vrej[670]. Iar vrejul este cultul trupesc al Legii, pe care viermele îl usucă, Domnul Iisus Hristos Care zice: *Eu sunt vierme şi nu om*[671]. Căci a nimicit, prin venirea Lui, slujirea vremelnică a Legii. Iar faptul că în cetate erau douăzeci de mii care nu ştiau să deosebească dreapta de stânga lor[672] îi desemnează pe cei care nici prin exces, nici prin vreo lipsă, ci prin dreapta socotinţă şi calea împărătească străbat virtutea.

Întrebarea 185

Pentru ce corbul îl hrăneşte pe Ilie dimineaţa cu pâine şi seara cu carne[673]*?*

Corbul se consideră pentru firea omenească înnegrită prin neascultare. Iar Ilie care şedea la pârâu[674] se consideră pentru mintea cunoscătoare care stă în pârâul ispitelor şi e udată de ostenelile ascetice. Acesta este hrănit de firea cea înnegrită, dimineaţa cu pâine, culegând cunoştinţa din contemplaţia naturală a fiinţelor, iar seara cu carne. Căci era iniţiat în taina Întrupării Domnului care avea să fie în vremurile din urmă, fiindcă [Domnul] din veac a întemeiat firea din cele ce nu sunt şi, stricându-se, iarăşi o va fi îndreptat.

Sau şi altfel: Ilie se consideră un chip al Domnului, căci El, când foamea cea înţelegătoare stăpânea toate inimile, a venit la pârâu, adică în viaţa aceasta, răbdând de voie ispitele şi pătimirile, iar cei din neamul său la care a venit nu l-au

---

[669] Iona 3,4.

[670] *Cf.* Iona 4,7-8.

[671] Ps. 21,7. *Cf. Quaestiones et dubia* 157; *Thal.* 64, FR 3, 1999, p. 368. În al 64-lea răspuns către Talasie, Sfântul Maxim tâlcuieşte pe larg Cartea lui Iona, dezvoltând tot ceea ce aici scrie pe scurt.

[672] Iona 4, 11.

[673] *Cf.* III Reg. 17,6.

[674] *Cf.* III Reg. 17,5.

primit întru cele ale Sale[675], nici nu l-au hrănit[676]. Ci neamurile cele înnegrite din pricina idolatriei l-au primit şi l-au hrănit prin cunoştinţă şi lucrare practică, arătând prin pâine cunoştinţa şi prin carne, lucrarea practică.

Întrebarea 186 (II, 1)

Ce este versetul din Psalmi: „Şi se va bucura ca un uriaş care aleargă pe cale"[677]?

Uriaş se tâlcuieşte *cel care cade asupra (ἐπιπίπτων)* şi se consideră pentru Domnul, căci El S-a bucurat pe calea iconomiei Sale, lucrând mântuirea noastră, şi a căzut asupra taberei demonilor, nimicind puterea lor asupra noastră.

Întrebarea 187

Din Psalmul 71: „Răsări-va în zilele Lui dreptatea şi mulţimea păcii cât va fi luna"[678].

Este limpede tuturor că profetul a prevestit acestea în Duhul Sfânt cu privire la petrecerea în trup a Domnului. Dar zilele Domnului sunt nu cele pe care Domnul le-a petrecut pe pământ în trup, ci virtuţile care, luminând ca nişte zile, fac să răsară în noi strălucind toată dreptatea. Care dreptate, dacă nu dispoziţia de a discerne, care nu îngăduie ca ceea ce este rău să se ridice împotriva a ceea ce este mai bun, adică *cugetul trupului*[679] *împotriva Legii Duhului*[680]*? Mulţimea păcii*[681] este în

---

[675] In 1,11.
[676] Mt. 25,42.
[677] Ps. 18,6.
[678] Ps. 71,7.
[679] Rom. 8,6.
[680] Rom. 8,2.
[681] Ps. 71,7.

noi când patimile, fiind adormite, rămân netulburate în suflet. Iar *cât va fi luna*[682] aceasta arată că o asemenea [pace] se face în suflet din cunoştinţa lui Dumnezeu, care ne răsare nouă dreptatea, încât înseşi închipuirile firii noastre înstrăinate – căci aceasta înseamnă luna – sunt desăvârşit nimicite.

Şi va domni, zice, *de la o mare la alta*[683], marea arată aici lucrarea practică, de la care începe să domnească peste cei supuşi Legii Lui *până la altă mare*[684], anume marea cea nesfârşită a cunoştinţei în care înoată cei ce se împărtăşesc de ea prin contemplarea fiinţelor. Dar socoteşte marea botez, în care, potrivit profetului, se şterge chipul celui potrivnic, „în marea cea dintâi, iar cele din urmă ale lui, în marea ultimă"[685], fiindcă marea cea dintâi, cum am spus, este botezul, iar ultima [mare] este învierea în care cele de pe urmă ale vrăjmaşului vor fi desăvârşit nimicite. Atunci firea noastră desăvârşit va lepăda legea păcatului sădită în noi prin călcarea poruncii.

Sau şi altfel: se şterge chipul diavolului, acestea sunt faptele rele, prin lucrarea practică. Aceasta este, precum s-a zis, marea cea dintâi. Se şterg cele din urmă, adică preconceperile răutăţilor şi închipuirile prin cea de a doua mare, care este a cunoştinţei.

Întrebarea 188

Convorbirea Domnului cu Nicodim, în care zice că Dulul suflă unde voieşte şi tu auzi glasul Lui, despre ce vânt[686] *este vorba*[687]?

---

[682] Ps. 71,7.

[683] Ps. 71,8.

[684] Ps. 71,8.

[685] Ioil 2, 20, Septuaginta. Τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν πρώτην καὶ τὰ ὀπίσω αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν ἐσχάτην, adică „faţa lui în marea cea dintâi şi cele din spatele lui în marea ultimă".

[686] În greacă, πνεῦμα înseamnă şi „duh", şi „vânt".

[687] In 3,8.

Unii socotesc că Domnul a vorbit despre vântul cel din văzduh, dar mie mi se pare mai curând că vorbeşte aici chiar despre Duhul Sfânt. Căci Acesta suflă cu putere oriunde voieşte şi voieşte în cei curăţiţi cu mintea, care sunt capabili de a-L primi, căci aceştia, inspiraţi prin dumnezeieştile harisme (τὰ θεῖα χαρίσματα), nu cunosc de unde li s-a dat lor o astfel de harismă sau pentru care pricină, nici de unde vine, nici încotro se duce darul Duhului, ci numai glasul îl aud, adică energia harului, manifestată prin curăţia vieţii şi dând un soi de glas, care este fie harisma învăţăturii, fie cea a vindecării, fie încă cea a *** *** ***.

Întrebarea 189 (I, 26; 805A-808A)

Ce este hula împotriva Duhului Sfânt şi cum orice păcat se va ierta oamenilor, dar celor care hulesc împotriva Lui nu li se va ierta, nici în veacul acesta, nici în cel viitor[688]*?*

Dificultatea (ἀπορία) cu privire la hula împotriva Duhului Sfânt îşi are dezlegarea de la sine (αὐτόθεν). Atunci când Domnul a lucrat felurite tămăduiri, iudeii atribuiau înseşi energiile Duhului stăpânului demonilor[689]. Iar faptul că nici aici, nici în veacul viitor cei care hulesc astfel nu vor dobândi iertarea[690] trebuie înţeles din cele ce urmează. Spun unii dintre cei ce au cercetat acestea în Duhul amănunţit că sunt patru

[688] Mt. 12,31-32; Mc. 3,28-29; Lc. 12,10.

[689] Mt. 9,34; 12,24; Mc. 3,22; Lc. 11,15.

[690] Aceeaşi interpretare a problemei evanghelice a păcatului împotriva Duhului Sfânt, care nu se va ierta nici în veacul viitor, se găseşte la Sfântul Anastasie Sinaitul în răspunsurile sale. Răspunsul Sfântului Maxim, care este cu siguranţă mai timpuriu (cca 624-625) decât cel al lui Anastasie, care a murit aproximativ la anul 700, este o posibilă sursă pentru cel de-al doilea. Sfântul Anastasie dezvoltă şi clarifică în mod strălucit ideea. Vezi Sfântul Anastasie Sinaitul, *Quaestiones et responsiones*, Appendix 19, CCSG 59, 2006, pp. 204-208 (trad. Laura Enache): „Domnul în aceste cuvinte

moduri prin care se dobândeşte iertarea pentru asemenea păcate împotriva Duhului Sfânt, două aici şi două în veacul viitor. Fiindcă nu este de ajuns toată vremea de aici pentru a ne mărturisi şi a ne aminti căderile, ca să se pocăiască omul încă de aici, Stăpânul firii, Cel ce este iubitor de oameni, a rânduit, chiar atunci când nu ne pocăim, două moduri ale pocăinței față de Dumnezeu în veacul viitor, precum zice, când cineva aici păcătuind în chip nespus, iarăşi în chip nespus săvârşeşte fapte bune: fie este mişcat de milă, fie de compasiune față de aproapele sau are toate celelalte fapte ale iubirii de oameni, acestea, în veacul viitor, la vremea judecății vor fi

---

nu statorniceşte o dogmă generală, ci vorbeşte despre cele două păreri pe care iudeii le aveau despre El. Căci atunci când a vindecat pe demonizat, pe orb şi pe mut, s-a împărțit în două poporul. Şi unii spuneau că «nu este acesta oare Hristos, fiul lui David?» (Matei 12,23), adică Profetul, iar fariseii spuneau că «Acesta nu scoate demonii decât numai cu Belzebul, căpetenia demonilor» (Matei 12,24), atribuind energia Duhului Sfânt lui satana. Iar celor care Îl socoteau pe El profet şi ca fiu al omului Îl socoteau drept, Domnul le-a dat iertare zicând: «Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului i se va ierta lui, căci văzându-L pe El ca om încă nu îndrăzneau să Îl considere pe El şi Dumnezeu adevărat, şi să nu te miri. Căci şi ucenicii care erau împreună cu Cleopa (Luca 24,18-19) Îl numeau pe El profet, la fel şi fericita aceea samarineancă (Ioan 4,19) şi alții care au crezut în El de la început. Dar fariseilor care atribuiau harul Duhului Sfânt satanei, acestora a zis că «nu li se va ierta lor nici acum, nici în veacul ce va să fie». Căci ştia că nu se vor pocăi fiindcă mulți alții care au hulit în prigoane şi s-au lepădat de Tatăl, de Fiul şi de Duhul Sfânt şi care au jertfit idolilor şi care au călcat în picioare de frica chinurilor şi cinstita Cruce şi Sfântul Botez şi preacuratul şi fără de prihană Trup şi Sânge al lui Hristos şi care au anatemizat credința, s-au întors apoi şi au plâns şi s-au pocăit cu vrednicie şi au fost învredniciți de Împărăția cerurilor, după cum şi Petru, lepădându-se şi apoi plângând cu amar, a fost arătat purtător al cheilor Împărăției cerurilor. [...] Astfel încât, precum am spus la începutul cuvântului nostru, împotriva celor două păreri ale iudeilor a spus Domnul asemenea cuvinte, că «orice păcat şi orice hulă» va fi iertată iudeilor dacă vor crede în El. Dar fiindcă au stăruit în necredința lor, atribuind lui Belzebul (Matei 12,24) energia/lucrarea Duhului Sfânt, nu li se va ierta lor nici acum, nici în veacul cel viitor".

puse în cântar şi, dacă vor fi în balanță, vor dobândi iertare; acesta este unul din chipuri. Al doilea este acesta: când cineva aflându-se în păcate, auzind pe Domnul care zice: „Nu judecați ca să nu fiți judecați"[691], temându-se, nu judecă pe nimeni; la cercetarea celor înviați, ca unul care a păzit această poruncă, nu este judecat, căci Cel Nemincinos nu uită făgăduința dată prin porunca Sa[692]. Iar celelalte două moduri au

---

[691] Mt. 7,1; *cf.* Lc. 6,37.

[692] *Cf.* şi Sfântul Anastasie Sinaitul, *Quaestiones et responsiones*, Appendix 18, CCSG 59, 2006, pp. 203-204: „Este încă şi un al patrulea mod de mântuire care poate să îi îndrepte cu uşurință pe alții. Mă refer adică, precum am spus şi mai înainte, la a nu judeca şi a nu ține minte răul. Căci nimic nu urăşte Dumnezeu mai mult decât pe omul care ține minte răul. Chiar dacă am avea mii de fapte bune, dar ținem minte răul, pe toate acelea degeaba şi în zadar le facem. Şi dacă vrei, ascultă o minunată povestire care s-a petrecut în neamul nostru care Îl mărturiseşte pe Hristos, fiindcă trăiesc şi acum cei care au văzut întâmplarea vrednică de tot folosul şi de toată pomenirea. Un bărbat dintre cei din cinul călugăresc, ducându-şi viața în nepăsare şi trândăvie, s-a îmbolnăvit cu o boală de moarte şi, ajungând la ultima suflare, nicidecum nu se temea de moarte, ci cu toată mulțumirea şi râvna se ruga lui Dumnezeu şi aşa a ieşit din trup. Iar unul dintre cei ce şedeau lângă el, părinți iubitori de Dumnezeu, l-a întrebat pe el zicând: «Frate cutare, crede că noi socotim că ți-ai încheiat viața în toată nepurtarea de grijă şi trândăvia. De unde îți vine atâta mulțumire şi nefrică în acest ceas înfricoşător al morții de care şi drepții se tem?». La acestea răspunzând fratele, a zis: «Cu adevărat, cinstiți părinți, îmi sfârşesc viața în toată nepurtarea de grijă şi trândăvie şi mi-au adus mie îngerii lui Dumnezeu zapisul păcatelor mele în ceasul acela, cunoscându-mi ei păcatele toate pe care le-am făcut de când am plecat din lume, şi mi-au zis: Cunoşti acestea? Da, cu adevărat ale mele sunt şi le ştiu pe toate, şi totuşi domnii mei, de când am părăsit lumea, nu am judecat pe nici un om, nici nu am ținut minte răul. Pentru aceea vă rog să fie păzit întru mine cuvântul lui Hristos, căci a zis: „Nu judecați şi nu veți fi judecați» (Matei 7,1) şi «Iertați şi se va ierta vouă» (Matei 6,12 şi 14-15). Şi când am spus acestea către îngeri, îndată au rupt zapisul păcatelor mele şi, iată, cu toată bucuria şi nefrica plec la Hristos". Şi pe când fratele povestea acestea părinților, îndată şi-a dat sufletul, făcându-se pildă spre folos şi spre zidire ascultătorilor, ca să nu judece şi să nu țină minte răul cel ce a rodit un asemenea har, împlinind aceste două virtuți [...]".

iertarea de aici: când, în păcate aflându-se cineva, îi este rânduit, din purtarea de grijă a lui Dumnezeu, să fie în necazuri, în nevoi, în boli, dar el nu ştie că prin acestea Dumnezeu Însuşi îl curăţă prin ele. Dacă, încercat fiind de ele, mulţumeşte, atunci primeşte plată pentru mulţumire, iar dacă nu mulţumeşte, necazurile prin care îşi plăteşte păcatele îl curăţesc, dar este pedepsit pentru nemulţumire. Aşadar, cele pe care cineva le păcătuieşte împotriva oamenilor, precum arată cuvântul, au multe prilejuri de iertare, căci dacă cineva va greşi faţă de un om, dar va face bine altui om împotriva căruia a greşit din fire, în fire va da socoteală. Dar dacă este hulă împotriva Duhului Sfânt – aceasta este necredinţa care nu are alt chip al iertării, decât dacă devine credincios – astfel încât aceluia care îşi încheie viaţa în necredinţă nici aici, nici în veacul cel viitor nu i se va ierta necredinţa lui şi păcatul lepădării de Dumnezeu.

Întrebarea 190

Din Evanghelie: „Adevărat, adevărat vă spun vouă că sunt unii care stau[693] *aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere", aceasta zice Marcu*[694]*, iar Matei, „până ce nu vor vedea pe Fiul omului venind în slava Sa"*[695].

Fiindcă Cuvântul lui Dumnezeu nu este (circum)scris în cele ce sunt după literă[696], ci pururea fiind lucrător străluceşte

---

[693] ἑστώτων = „care stau"; tâlcuirea Sfântului Maxim va urma termenului grec, de unde speculaţiile cu privire la *stare*. De aceea chiar dacă de obicei în diversele versiuni ale Bibliei nu apare termenul tradus, spunându-se simplu *de aici*, noi l-am tradus pentru a elucida tâlcuirea (n. trad.).

[694] Mc. 9,1.

[695] Mt. 16,28.

[696] καθ' ἱστορίαν, se numeşte astfel tâlcuirea literală care ia în considerare doar faptele.

prin propria lumină ca soarele, fiindcă nu după literă a spus ucenicilor cuvântul: *sunt unii care stau aici*[697], ci o spune în Duh despre toţi care au fost luminaţi prin virtuţile lor, în loc de a spune „prin urcuşul virtuţilor *stau* aproape de Mine". Iar *nu vor gusta moartea*[698] o spune despre Apostoli, fiindcă nu despre moartea fizică spune că nu o vor gusta până ce nu vor vedea, prin schimbarea la faţă, icoana viitoarei străluciri care va fi în cei sfinţi. Dar deoarece Cuvântul cunoaşte diferite chipuri ale morţii, fiindcă tot moarte se numeşte şi omorârea patimilor. Dar şi cel ce se află în lucrarea practică (ὁ πρακτικός), când lasă în urmă lupta cu patimile şi ajunge la contemplarea naturală, moare pentru prima stare, preocupându-se cu contemplarea celor ce sunt, încetând din luptă prin lucrarea practică, dar şi cel care depăşeşte contemplarea naturală a făpturilor şi le lasă în urmă pe toate cele pricinuite şi ajunge la Cauză prin teologia apofatică[699], şi acesta moare pentru starea dinainte, fără să se mai mişte nicidecum acum spre cele făptuite, ci îşi mută mişcarea către Făptuitorul tuturor; aşadar, despre această moarte, care este detaşarea de toate lucrurile, spune că nu o vor gusta[700], adică nu o vor pătimi cei ce vor fi *de aceeaşi stare* cu Apostolii în privinţa virtuţii, până ce Domnul, schimbându-Se la faţă, nu Se va arăta pe Sine, nu proclamat[701] [mijlocit] din afirmaţia celor ce sunt, ci, descoperind, prin teologia apofatică, [însăşi] ascunzimea neapropiată a dumnezeirii.

Iar faptul că unul dintre evanghelişti zice *că va veni Fiul Omului în slava Sa*[702], iar celălalt că *până ce nu vor vedea Împărăţia*

---

[697] Mt. 16,28; Mc. 9,1; Lc. 9,27.

[698] Mt. 16,28; Mc. 9,1; Lc. 9,27.

[699] θεολογικῆς ἀποφάσεως, de fapt literal înseamnă „negaţia teologică".

[700] Mt. 16,28; Mc. 9,1; Lc. 9,27.

[701] καταφασκόμενον.

[702] Mt. 16,28.

lui Dumnezeu venind cu putere[703], aceasta înseamnă: fiindcă, după dumnezeire, este Fiul lui Dumnezeu, iar după omenitate, S-a făcut pentru noi Fiul Omului. Prin faptul că este Fiul lui Dumnezeu, are slava cea de-a pururi, iar prin faptul de a fi Fiul Omului se spune *că va veni întru slava Sa*[704]. Căci astfel a proslăvit omenitatea pe care Şi-a asumat-o: aşa cum a fost văzut schimbându-Se la faţă în munte, în trup pătimitor fiind, la fel şi noi vom fi la Înviere primind trup nestricăcios. Căci faptul că zice *va veni cu putere*[705] înseamnă că încă nu este prezentă în lucrare Împărăţia veşnică, nestricăcioasă şi nădăjduită a sfinţilor[706].

Întrebarea 191

„Şi după şase zile Iisus a luat cu Sine pe Petru şi pe Iacov şi pe Ioan, fratele lui, şi i-a dus într-un munte înalt de o parte, şi S-a schimbat la faţă înaintea lor şi a strălucit faţa Lui ca soarele, iar veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina."[707]

Acel *după şase zile*[708] înseamnă că, după cum în şase zile Dumnezeu a adus la fiinţă lumea văzută, cei care prin bogăţia virtuţilor şi a cunoştinţei au depăşit pe toate cele văzute, aceştia deci urcă împreună cu Cuvântul în muntele teologiei. Dar fiindcă Luca pomeneşte de opt zile[709], fapt care pare a arăta o contradicţie între evanghelişti, cred că dificultatea în acestea

---

[703] Mc. 9,1.

[704] Mt. 16,28.

[705] Mc. 9,1.

[706] Răspunsul acesta şi cel următor despre Schimbarea la Faţă a Domnului se găsesc ca posibile surse de inspiraţie pentru Omiliile 34 şi 35 ale Sfântului Grigorie Palama.

[707] Mt. 17,1-2; Mc. 9,2-3; Lc. 9,28-29.

[708] Mt. 17,1; Mc. 9,2.

[709] *Cf.* Lc. 9,28.

îşi primeşte dezlegarea şi face să se întâlnească, în chip armonios, sensul literal cu sensul contemplativ, căci, potrivit literei, cel ce a zis şase zile s-a referit la zilele din mijloc, iar cel ce zice opt a pus la socoteală şi începutul, ziua în care a grăit Domnul[710], şi sfârşitul, ziua în care a avut loc Schimbarea la Faţă; la fel şi potrivit modului contemplativ: căci, după cum omul prin călcarea poruncii a alunecat în cele contrare firii, trebuie ca cel care voieşte să urce împreună cu Cuvântul în muntele teologiei mai întâi, ca o primă zi, să depăşească cele împotriva firii şi ca în şase zile să depăşească cele potrivit firii create, şi să fie aflat în [ziua] cea mai presus de fire care este cea de-a opta zi. Căci aceasta este mai presus de timp şi caracterizează starea viitoare.

Dar pentru ce a luat cu Sine numai pe Petru şi Iacov şi Ioan întru ale Sale[711]? Fiindcă pururi Cuvântul Se întoarce de la starea plină de tulburare şi agitaţie, şi fiindcă Petru după numele cel dintâi, de Simon, se tălmăceşte „ascultare", iar cel de Petru arată statornicia, semnifică prin acestea credinţa nestrămutată şi neabătută în Dumnezeu prin ascultarea poruncilor, iar Iacov se tâlcuieşte „a lovi cu călcâiul"[712], şi prin aceasta se arată nădejdea, căci dacă cineva nu nădăjduieşte să primească în schimbul celor de acum, vremelnice şi stricăcioase, pe cele netrecătoare şi nestricăcioase, acela nu poate să lovească cu călcâiul pe diavol, care pururi înşală prin cele sensibile. Ioan se tălmăceşte „porumbel", şi arată prin aceasta iubirea, fiindcă blândeţea nu este nimic altceva decât nemişcarea mâniei sau poftei spre cele împotriva firii[713], iar cel care nici prin cele poftitoare, nici prin lipsa celor ce doreşte

---

[710] Se referă la versetul comentat în întrebarea anterioară.

[711] Mc. 9,2.

[712] πτερνιστής, lexiconul Liddell-Scott dă acest sens, „one who strikes with the heel". Alte dicţionare indică pentru verbul πτερνίζω sensul de „a întrece, a depăşi".

[713] *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem* 21, PG 91, 1249B, PSB 80, p. 220; *Ep.* 13, PG 91, 509D-512A.

nu ajunge la mânie, în mod evident, pe toate le iubeşte. Aşadar, Cuvântul, împreună cu aceia care au dobândit credinţa, nădejdea şi iubirea, urcă pe muntele teologiei şi Se schimbă la faţă înaintea lor[714], nemaifiind numit nicidecum potrivit cu numirile de Dumnezeu, Sfânt şi Împărat, şi altele asemenea care sunt afirmative, ci Îl numeşte în termeni negativi, potrivit cu ceea ce este supradumnezeiesc (ὑπέρθεος) şi suprasfânt (ὑπεράγιος) şi toate cele spuse potrivit superiorităţii.

Iar *faţa Cuvântului*, care a strălucit ca soarele[715], este caracteristică ascunzimii firii Lui, pe care este cu neputinţă a o defini prin explicaţia raţionamentelor, după cum este cu neputinţă a-şi ţinti privirea la strălucirea soarelui, chiar dacă cineva şi-ar fi curăţit puterea cea văzătoare. Dar fiindcă Scriptura menţionează veşmântul, trebuie, potrivit înlănţuirii a ceea ce urmează, să se pomenească şi de trup. Aşadar, trupul Cuvântului este substanţa virtuţilor, precum bunătatea, blândeţea şi altele asemenea, iar veşmintele Cuvântului sunt cuvintele Scripturii, ca şi întreaga zidire a lumii[716], care îşi are existenţa din Dumnezeu, cuvinte pe care aceia le văd curate, anume aceia care şlefuiesc litera dumnezeieştii Scripturi de zgura care este deasupra şi, prin contemplaţia duhovnicească, scrutează frumuseţea strălucitoare a înţelesurilor [dumnezeieşti], iar cei care văd în chip luminos zidirea sensibilă, prin lepădarea înşelării care vine din simţire, Îl desluşesc pe Creatorul ei, în chip corespunzător, din mărimea frumuseţii Lui.

Întrebarea 192

„Şi iată, li s-a arătat lor Moise şi Ilie vorbind cu El. Şi, răspunzând, Petru a zis lui Iisus: Doamne, bine este să fim noi aici;

---

[714] Mt. 17,2; Mc. 9,2.

[715] *Cf.* Mt. 17,2; Mc. 9,3.

[716] Atât Scriptura, cât şi lumea, cosmosul întreg, sunt în sens larg trupuri pentru Cuvântul lui Dumnezeu. El Se multiplică şi Se face prezent în ele prin raţiunile dumnezeieşti ascunse în spatele literelor sau făpturilor.

dacă voieşti, să facem trei colibe, Ţie una, lui Moise una şi lui Ilie una."[717]

Cei care trec de la literă la duh văd Legea şi profeţii care sunt împreună cu Cuvântul şi care vestesc cu glas răsunător venirea Lui. Dar pentru care pricină Petru a pomenit de colibe? Fiindcă orice cunoştinţă şi orice virtute comparată cu starea viitoare nu diferă prin nimic de o colibă uşor de distrus, potrivit celor spuse de Apostol că *orice profeţie şi orice cunoştinţă vor înceta şi se vor nimici*[718], or, acestea sunt cele trei colibe: lucrarea practică, naturală şi teologică. Cea teologică Îl arată pe Domnul ca Dumnezeu, contemplaţia naturală corespunde lui Moise, iar practica, lui Ilie, ca unul [care era] feciorelnic şi râvnitor şi nevoitor.

Întrebarea 193

Ce este cuvântul lui Moise[719] *şi Ilie*[720] *de a posti patruzeci de zile şi pentru ce atunci Domnul, ca şi când ar fi întărit cele ale robilor, a rămas El Însuşi tot patruzeci de zile fără hrană*[721] *şi ce înseamnă numărul patruzeci?*

---

[717] Mt. 17,3-4; Mc. 9,4-5; Lc. 9,30 şi 33. Sfântul Maxim interpretează şi în alte locuri din opera sa Schimbarea la Faţă: *Ambigua ad Iohannem* 10, 17, PG91, 1125D-1128D, PSB 80, pp. 125-126; *Ambigua ad Iohannem* 10, 31a-31i, PG 91, 1160B-1169B, PSB 80, pp. 158-166; *Capita theologica et oeconomica* II, 13-16, PG 90, FR 2, 2009, pp. 156-157. Despre teologia transfigurării la Sfântul Maxim Mărturisitorul, vezi Ysabel de Andia, „Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite", în *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris, 1997, pp. 293-328, iar despre modul în care aceasta prefigurează teologia isihastă, printr-o paralelă Tabor-Sinai, vezi Andrew Louth, „The Transfiguration in the Theology of St. Maximos the Confessor", în *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia orthodoxa*, XLII, 1997, no. 1-2, pp. 19-30.

[718] I Cor. 13,8.

[719] *Cf.* Ieş. 34,28.

[720] *Cf.* III Reg. 19,8.

[721] *Cf.* Mt. 4,2; Mc. 1,13; Lc. 4,2.

Numărul patruzeci de multe ori este socotit în de Dumnezeu inspirata Scriptură ca vătămător (κακωτικὸς), fiindcă israeliții au pătimit în pustie patruzeci de ani[722] şi patru sute de ani au fost robi în Egipt[723]. Dar şi lumea aceasta în care răbdăm rele pătimiri este alcătuită din patru elemente[724]. Aşadar, Moise, ca cel dintâi dătător de legi şi care a predat Legea iudeilor care erau prunci, a postit patruzeci de zile[725], însemnând că rânduiala lui de lege (νομοθεσία) statorniceşte abținerea de la păcate prin lucrarea practică, fiindcă orice păcat îşi are originea în cele sensibile şi în simțuri. Dar Ilie purtând chipul harului profetic, depăşind poruncile Legii, posteşte şi el patruzeci de zile[726], însemnând că harisma profeției legiuieşte abstinența de la învoirile pătimaşe. Iar Domnul ca plinitor al Legii[727] şi singurul care ridică păcatul lumii[728], postind cele patruzeci de zile[729], ne-a dat nouă putere nu numai să ne abținem de la săvârşirea păcatelor cu fapta şi cu învoirea, ci să ne facem mai presus şi de simplele închipuiri ale acestora în minte.

Întrebarea 194

Ce înseamnă în Evanghelie când, după ce Domnul a biruit toată ispita diavolului, evanghelistul lămureşte că „s-a depărtat de El diavolul până la o vreme"[730]? Care vreme?

---

[722] *Cf.* Ieş. 16,35.
[723] *Cf.* Fc. 15,13; Fap. 7,6.
[724] Pământul, apa, focul şi aerul.
[725] Ieş. 24,18.
[726] *Cf.* III Reg. 19,8.
[727] *Cf.* Mt. 5,17.
[728] In 1,29.
[729] *Cf.* Mt. 4,2.
[730] Lc. 4,13.

Ispitele fiind îndoite, de voie şi fără voie, adică prin plăcerile trupului şi prin dureri, mai întâi diavolul ispitindu-L pe Domnul prin lăcomia pântecelui, iubire de arginţi şi slavă deşartă – căci acestea trei sunt aducătoare de plăcere – şi diavolul fiind biruit, *s-a depărtat pentru o vreme*[731]. Care vreme? Cea a patimilor pe cruce, pentru ca, atacându-L pe Domnul şi prin ispitele cele fără de voie, adică prin durere, precum credea, să poată afla în El ceva din patimile omeneşti, dar a fost respins şi prin acestea şi, biruit fiind prin cruce, a fost nimicit.

Întrebarea 195

Fiindcă Ioan este mărturisit de Însuşi Domnul mai mare decât toţi cei născuţi din femeie şi deşi viaţa lui era curată şi despărţită de tot chipul păcatului[732]*, pentru ce* *** *** ***

[731] Lc. 4,13.

[732] Mt. 11,11; Lc. 7,28.

Ale Sfântului Maxim diferite întrebări şi selecţii din diferite capete dificile

Întrebarea I, 1 (785C)

Care sunt virtuţile sufletului şi care ale trupului?

Virtuţi ale sufletului sunt acestea: dragostea, smerenia, blândeţea, îndelunga răbdare, reaua pătimire, nepomenirea de rău, lipsa furiei, nemânierea, nepizmuirea, nejudecarea aproapelui, lipsa slavei deşarte, milostivirea, înfrânarea, neiubirea de arginţi, compătimirea, neînfumurarea, lipsa mândriei, pocăinţa. Iar virtuţile trupului sunt: postul, dormitul pe jos, privegherea, înfrânarea, neagonisirea, neîmprăştierea minţii.

Întrebarea I, 2 (788A)

Ce este spusa Apostolului: „Voi cânta cu Duhul, dar voi cânta şi cu mintea"[733]*?*

Cineva *cântă cu duhul*[734] când rosteşte cele cântate numai cu limba, dar *cântă cu mintea*[735] când, cunoscând puterea celor cântate, se bucură de contemplarea lor.

---

[733] I Cor. 14,15.

[734] I Cor. 14,15.

[735] I Cor. 14,15.

Întrebarea I, 3 (II, 3; 788AB)

Ce înseamnă: „În fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea"[736]*?*

Scopul iniţial al lui Dumnezeu era ca nu prin căsătorie să fim născuţi noi şi prin stricăciune, dar călcarea poruncii a atras după sine căsătoria. Dar fiindcă Adam a nelegiuit, adică s-a abătut de la legea dată lui de Dumnezeu, toţi cei născuţi din Adam sunt zămisliţi în fărădelegi, căzând sub osânda strămoşului nostru. Iar „în păcate m-a născut maica mea"[737] înseamnă că Eva, maica noastră a tuturor, cea dintâi a zămislit în păcat, ca una care a fost aplecată spre plăcere, pentru aceea şi noi, fiind căzuţi sub osânda maicii noastre, spunem că suntem zămisliţi în păcate[738].

---

[736] Ps. 50,7.

[737] Ps. 50,7.

[738] Acest scurt comentariu la Ps. 50 este important în economia operei Sfântului Maxim, în special în clarificarea poziţiei sale privind păcatul strămoşesc, fapt sesizat în special de Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (Cogitatio Fidei 208), Cerf, Paris, 1998, pp. 95-97 [*Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit şi Apus*, trad. Daniela Cojocariu, Doxologia, Iaşi, 2010, pp. 102-103]: „Maxim pare aici a considera că tot omul care se naşte poartă în sine osânda lui Adam şi a Evei, însă – şi asta nu a fost bine sesizat de comentatorii acestui text – nu este în nici un caz moştenitorul păcatului lor personal care este foarte clar atribuit şi unuia, şi celuilalt. El se referă în cazul lui Adam la încălcarea poruncii divine, iar în cazul Evei la dorinţa pătimaşă a plăcerii. Fărădelegea se referă la însuşi modul naşterii legate de neascultarea lui Adam, iar oamenii se nasc în nedreptate oarecum involuntar, după modul naşterii impuse lor de acum înainte, fără ca dânşii s-o fi ales, ca o necesitate naturală şi doar din vina şi responsabilitatea lui Adam, care a inaugurat şi a impus firii acest fel de naştere. Referitor la cuvântul «osândă», se pare că acesta trebuie înţeles în sensul în care apare şi în celelalte texte ale lui Maxim, adică cel al consecinţelor păcatului lui Adam şi al Evei pentru firea omenească (în special pătimirea, stricăciunea şi moartea), şi nu în sensul vreunei vinovăţii oarecare pe care vor fi împărţit-o

Întrebarea I, 4 (II,12; 788B-789A)

Ce este ceea ce s-a spus prin Apostol: „Să fiu anatema de la Hristos pentru frații mei"[739]*?*

Mă rog, zice, să fiu predat de Hristos diavolului, ca să fiu biciuit şi să rabd pedepsele pentru Israel[740], tocmai cele care se cuvin după dreptate pentru necredința lor în Dumnezeu, numai ca să fie ei mântuiți, fiindcă tot astfel şi Domnul S-a predat pe Sine[741] şi S-a făcut blestem pentru noi[742].

Întrebarea I, 5 (789AB)

În câte feluri păcătuieşte omul?

Cred că omul păcătuieşte în patru moduri: prin răpire, prin înşelare, din neştiință şi din dispoziție (κατὰ διάθεσιν).

---

cu urmaşii lor. Această interpretare este confirmată de faptul că Maxim afirmă în altă parte că Mântuitorul a asumat de bunăvoie osânda lui Adam (vezi *Thal.* 61, PG 90, 629C, CCSG 22, p. 89, FR 3, 1999, p. 312) pentru a dezlega firea, deşi El era în mod clar absolvit de orice păcat ori responsabilitate personală". Despre păcatul lui Adam şi transmiterea urmărilor sale, la Sfântul Maxim a se vedea în special J. Boojamra, „Original Sin according to St. Maximus the Confessor", în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 20, 1976, pp. 19-30, W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 102-135, L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Chicago et La Salle, 1995², pp. 154-168, J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, pp. 187-207; J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, pp. 77-124 [*Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit şi Apus*, trad. Daniela Cojocariu, Doxologia, Iaşi, 2010, pp. 83-131]; J.-Cl. Larchet, „Ancestral Sin according to St. Maximus the Confessor: a Bridge between Eastern and Western Conceptions", în *Sobornost/ECR*, 20, 1998, pp. 26-48.

[739] Rom. 9,3.

[740] Rom. 9,3.

[741] Ef. 5,2 şi 25.

[742] Gal. 3,13.

Şi primele trei cu uşurinţă ajung la cunoştinţă şi la pocăinţă, iar cel care păcătuieşte din dispoziţie[743] şi nu ajunge, nici prin cercare, nici cu timpul, la pocăinţă, acesta necruţătoare va avea pedeapsa.

Întrebarea I, 6 (789B)

Ce arată în Evanghelie Domnul când zice: „Au nu se vând două vrăbii pe un ban"[744]?

Spun că un ban este de zece monede. Prin zece se indică litera iota din alfabet. Dar aceasta este iniţiala numelui Domnului nostru Iisus Hristos. Se răscumpără, aşadar, prin numele Domnului poporul cel vechi şi poporul cel nou şi omul cel din afară[745] şi omul cel dinlăuntru[746].

Întrebarea I, 7 (789C)

Ce înseamnă ce s-a grăit de Elisei când Ilie a fost ridicat la cer în car[747]: „Unde este Domnul Dumnezeul lui Ilie[748]?"

În trei feluri se tâlcuieşte: *Unde este Dumnezeul Tatălui meu?* Sau: *Unde este Dumnezeul măririi?* Sau: *Unde este Dumnezeul celui ce s-a ascuns?*

---

[743] ὁ δὲ ἐκ διαθέσεως ἁμαρτάνων, cel ce păcătuieşte din dispoziţie, aici διάθεσις este înţeles în sens de „obişnuinţă", „deprindere", este vorba despre cel pentru care păcatul a devenit obicei, dispoziţie a firii, ca o a doua natură.

[744] Mt. 10,29.

[745] II Cor. 4,16.

[746] Rom. 7,22; Ef. 3,16.

[747] *Cf.* IV Reg. 2,11.

[748] IV Reg. 2,14.

Întrebarea I, 8 (792A)

De câte feluri sunt alegoriile (ἀλληγορίαι) şi ce este tropologia (τροπολογία)[749]?

Alegoria este figura cu privire la cele neînsufleţite precum munţii, dealurile, copacii şi altele asemenea. Iar *tropologia* este cea cu privire la mădularele noastre precum capul, ochii şi celelalte, căci tropologia este numită astfel de la a se întoarce.

Întrebarea I, 9 (792AB)

Ce înseamnă versetul din Psalmul care zice: „Şezând împotriva fratelui tău cleveteai şi împotriva fiului maicii tale ai pus sminteală"[750]?

Cel care vorbeşte de rău fapta celui de o credinţă cu el şi stăruie în ponegrirea lui, despre acesta pe bună dreptate se spune că *împotriva fratelui tău cleveteai*[751]. Iar cel ce ponegreşte pe fiul împodobit cu înţelepciunea, purtându-i pizmă, dezbinând şi smintindu-i pe toţi, acesta este cel ce a pus sminteală fiului maicii sale.

---

[749] Aici este vorba, în ambele cazuri, despre figurile stilistice şi nu de folosirea lor exegetică. Tropologia are în vedere tropii, adică figurile obţinute prin întorsăturile de limbaj. Pe bună dreptate este pusă această întrebare, fiindcă Sfinţii Părinţi, împrumutând din limbajul biblic, dezvoltă adevărate metafore, pornind de la simbolica părţilor trupului din Biblie. Vezi întreg capitolul al 13-lea din *Ierarhia cerească* a Sfântului Dionisie Areopagitul, un model de astfel de tropologii. Alegoriile se referă, într-adevăr, nu la figuri animaliere, cum era în Antichitatea clasică, ci la lucruri neînsufleţite, ca, de exemplu, carul din viziunea lui Iezechiel. Întrebarea este foarte importantă, fiindcă are în vedere o analiză stilistică a Bibliei, care era un instrument important în exegeza biblică. Întrebarea lasă să se întrevadă o tendinţă de sistematizare (n. trad.).

[750] Ps. 49,20.

[751] Ps. 49,20.

Întrebarea I, 10 (792B-793A)

Fiindcă la Sfântul Diadoh al Foticeii, la capul 100, este scris că unii vor fi judecaţi prin foc şi curăţiţi în veacul viitor[752]*, te rog, descoperă-mi mie prin lămurire scopul părintelui.*

Cei care au dobândit desăvârşirea dragostei către Dumnezeu şi şi-au înălţat aripa sufletului prin virtuţi, potrivit Apostolului, vor fi răpiţi pe nori şi la judecată nu vor veni[753]. Iar cei care nu au dobândit desăvârşirea, ci au făcut şi păcate, şi fapte bune, aceştia vin la scaunul de judecată, şi acolo, prin cântărirea faptelor bune şi a faptelor rele, ca trecuţi prin foc, dacă braţul balanţei înclină spre faptele bune, sunt izbăviţi de pedeapsă.

Întrebarea I, 11 (793A)

Despre feluritele dreptăţi.

Trei sunt dreptăţile, spun cei înţelepţiţi în cele dumnezeieşti: omenească, îngerească şi dumnezeiască. Cea omenească, zic, este egalitatea (ἰσονεμίαν) şi răsplata (εὐγνωμοσύνην) în cele sensibile ale lumii acesteia, cea îngerească este împărtăşirea[754] lipsită de pizmă[755] a cunoştinţei dumnezeieşti, iar dreptatea dumnezeiască ei o definesc prin faptul de a pătimi pentru cei păcătoşi.

---

[752] *Cf.* Sfântul Diadoh al Foticeii, *Cap. cent. de perf. spir.*, 100, É. des Places (éd.), SC 5, p. 163, trad. rom. pr. D. Stăniloae, în Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, FR 1, 1999, pp. 387-388.

[753] I Tes. 4,17.

[754] μετάδοσιν, împărtăşire în sensul de transmitere.

[755] ἄφθονον are două sensuri, „fără pizmă, nepizmaş" şi „abundent, bogat, îmbelşugat".

Întrebarea I, 12 (793B-796A)

Pentru care pricină certându-l Domnul pe Petru l-a numit pe el satana[756]*?*

Nu în chip disprețuitor (ὑβριστικῶς), cum cred unii, l-a numit Domnul pe Petru satana, ci fiindcă privațiunile (στερήσεις) Domnului s-au făcut pentru noi deprinderi, după cum şi moartea Lui a devenit viață pentru noi, ocara Lui s-a făcut nouă slavă. Aşadar, Apostolul Petru când Domnul zicea că va să pătimească acestea, cugeta urmând firea lucrurilor că este cu neputință ca Viața să moară sau ca o asemenea slavă să fie necinstită. Dar Domnul, smulgând o astfel de presupunere şi vrând să arate că nu trebuie să căutăm o urmare a firii în cele ce sunt mai presus de fire – căci făcând acestea, prin cele potrivnice, a voit a ne aduce, prin moarte, la viață, prin necinste, la slavă – [socotind] această presupunere a lui [Petru] potrivnică, zice: „Înapoia Mea"[757], în loc de „urmează voii Mele[758] şi nu mi-o lua înainte căutând la urmarea lucrurilor". Fiindcă numele de satana zic că se tălmăceşte *potrivnic*, ceea ce Domnul nu a grăit-o cu dispreț, ci ca şi când ar fi spus: „Potrivnic scopului meu".

Întrebarea I, 13 (19)

Întrebarea I, 14 (40; II, 16)

Întrebarea I, 15 (50; III, 11)

Întrebarea I, 16 (60; I, 50)

Întrebarea I, 17 (72; III, 13)

---

[756] *Cf.* Mt.16,23; Mc. 8,33.

[757] *Cf.* Mt.16,23; Mc. 8,33.

[758] τῇ βουλῇ μου = „voii Mele sau sfatului Meu".

Întrebarea I, 18 (74)

Întrebarea I, 19 (78; III, 14)

Întrebarea I, 20 (83; III, 16)

Întrebarea I, 21 (85)

Întrebarea I, 22 (86; II, 4; III, 17)

Întrebarea I, 23 (91; III, 19)

Întrebarea I, 24 (179)

Întrebarea I, 25 (II, 17; 804B-805A)

Cum trebuie să înţelegem, potrivit evlaviei, versetul din Evanghelie: „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului"[759]*, şi cum zice în alt loc: „Eu nu judec pe nimeni*[760]*, ci cuvântul pe care l-am grăit, acela îl va judeca pe el*[761]*"?*

Fiindcă El este Dumnezeu, nici Tatăl, nici Fiul nu judecă pe nimeni[762]: căci nici omul nu trebuie să se facă judecător al necuvântătoarelor, ci al oamenilor. Iar faptul că Tatăl a dat judecata Fiului[763], nu pentru faptul că este Dumnezeu, ci pentru faptul că S-a făcut om[764]. Dar va judeca toate, comparând

---

[759] In 5,22.

[760] In 8,15.

[761] In 12,48.

[762] In 5,22; 8,15.

[763] In 5,22.

[764] Nota pr. D. Stăniloae în FR 2, 2009, p. 198: „Dumnezeu, în calitate de fiinţă superioară, nu judecă pe om ca fiinţă inferioară, aşa cum nici omul nu judecă animalele. Pentru că a judeca înseamnă a te lua pe tine ca măsură. Dar Dumnezeu nu se poate lua ca măsură pentru om".

petrecerea Lui ca om cu a noastră. Dar iarăşi Cuvântul Lui va judeca[765], adică învăţătura Lui, pe care a arătat-o prin fapte, potrivit cu ceea ce este scris: „Cele pe care a început Iisus să le facă şi să le înveţe"[766].

Întrebarea I, 26 (189)

Întrebarea I, 27 (808AB)

Ce arată paradoxul[767] *(αἴνιγμα) din Pilde: „Dacă flămânzeşte vrăjmaşul tău, dă-i pâine, iar dacă însetează, dă-i să bea, căci aceasta făcând, vei aduna cărbuni aprinşi pe capul lui"*[768]*?*

Duşman împotriva sufletului nostru avem trupul nostru care pururea prin răzvrătirea patimilor ne luptă pe noi. Dacă, aşadar, cugetul trupului[769], apăsat de conştiinţă, flămânzeşte, adică tânjeşte după mântuire sau însetează de cunoştinţa dumnezeiască, trebuie să îl hrănim pe acesta prin înfrânare şi osteneală şi să îl adăpăm prin meditarea cuvintelor dumnezeieşti. Astfel, vei aduna pe capul lui, adică în minte, cărbuni aprinşi[770], care sunt cugetele dumnezeieşti.

Întrebarea I, 28 (II, 5; 808B-809B)

Ce înseamnă, în Psalmul 101, spusa: „Asemănatu-m-am pelicanului din pustie"[771]*?*

---

[765] *Cf.* In 12,48.

[766] Fap. 1,1.

[767] Sensul exact al lui *αἴνιγμα* este acela de „enigmă, ghicitură".

[768] Pilde 25,21-22.

[769] Rom. 8,6, dorinţa cărnii.

[770] Pilde 25,22.

[771] Ps. 101,7.

Pelicanul acesta este o pasăre. Şarpele îi urăşte mult puii. Iar el ce-a născocit? Îşi fixează cuibul pe înălțimi, îngrădindu-l bine din toate părțile din pricina şarpelui. Dar ce face atunci atotvicleanul şarpe? Pândeşte de unde suflă vântul şi atunci de acolo [din direcția vântului] îşi suflă veninul în pui şi astfel îi ucide pe ei. Vine atunci pelicanul şi vede că i-au murit puii şi caută pe cer un nor şi zboară la înălțime, îşi bate cu aripile coastele până curge sânge şi prin nor îi stropeşte cu sângele său şi ei sunt înviați. Aşadar, pelicanul se înțelege pentru Domnul. Copiii Lui, Adam şi Eva, firea noastră, iar cuibul Lui, grădina raiului, iar şarpele este diavolul cel apostat. Atunci începătorul răutății, şarpele, îi învenineză prin neascultare pe cei întâi plăsmuiți şi aceştia s-au făcut morți prin păcat. Deci Domnul şi Dumnezeul nostru, din iubirea Lui pentru noi, Se înalță pe cinstita Cruce şi, fiind străpuns în coastă, prin norul Duhului Sfânt, ne-a dăruit nouă viața cea veşnică.

Întrebarea I, 29 (809B)

Ce înseamnă: „Acolo păsările îşi vor face cuib"[772]*?*

Păsări numeşte fie sufletele, fie diferitele virtuți.

Întrebarea I, 30 (809B-812A)

Ce înseamnă: „Locaşul cocostârcului îi va conduce pe ei (ἡγεῖται)"[773] *?*

Cocostârcul, spun unii, este o pasăre care trăieşte cu atâta înfrânare, încât, când vine vremea să se împerecheze, plânge patruzeci de zile, şi după aceasta iarăşi plânge alte patruzeci.

---

[772] Ps. 103,17.

[773] Ps. 103,17.

Îşi pun cuibul în copaci foarte înalţi, încât să nu fie umbriţi de alţi copaci, ca să aibă aerul curat. Prin acestea se semnifică *înfrânarea*: căci aceasta *conduce* la toate virtuţile, pe de o parte, se dezgustă de cele sensibile nefiind umbrit de nimic din cele trecătoare. Căci numărul patruzeci cuprinde desăvârşirea[774] celor patru elemente.

Întrebarea I, 31 (812AB)

Ce înseamnă că „pedepseşte păcatele părinţilor în copii până la al treilea şi al patrulea neam pentru cei ce Mă urăsc pe Mine"[775]?

Neamul dintâi am presupus că este sămânţa răului, adică atacul[776], al doilea este pofta, al treilea, deprinderea răului, adică învoirea cu el, iar al patrulea, lucrarea lui, adică fapta. Aşadar, se pedepseşte până la al treilea şi al patrulea neam, adică pentru învoirea cu el şi făptuirea lui. Căci atacul şi pofta sunt fără pedeapsă, ca unele care nu ajung până la săvârşirea păcatului.

Întrebarea I, 32 (120)

Întrebarea I, 33 (813AB)

Ce înseamnă: „Pentru trei păcate ale Tirului, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce"[777]?

---

[774] Desăvârşirea, adică decada celor patru elemente, 40 = 10 x 4.

[775] Deut. 5,9.

[776] προσβολήν, „atac, momeală". Treptele descrise aici de Sfântul Maxim arată că sensul lui προσβολή corespunde conceperii în minte a păcatului, care este prima treaptă în săvârşirea lui.

[777] Am. 1,9.

Socotesc că aici cuvântul profetic are în vedere cele patru moduri ale păcatului: atacul, pofta, învoirea cu răul şi lucrarea cu fapta. Cu privire la primul şi la al doilea, adică la atac şi la poftă, Dumnezeu le rabdă, fiindcă răul nu ajunge la săvârşire. Iar cât despre al treilea şi al patrulea păcat, adică deprinderea şi lucrarea răului, adică învoirea cu el şi fapta, pe acestea le ameninţă Cuvântul pe bună dreptate.

Întrebarea I, 34 (813B)

Pentru ce nu se poate spune că Hristos este „al Duhului", precum se spune în cazul Tatălui şi Fiului, fiindcă se spune nediferenţiat Duhul Tatălui şi Duhul lui Hristos?

Aşa cum Mintea este pricină pentru Cuvânt, la fel este şi pentru Duhul, dar prin mijlocirea Cuvântului, şi aşa cum nu putem spune despre cuvânt că e al vocii, la fel nu putem spune despre Fiul că este al Duhului[778].

---

[778] Întrucât acest răspuns al Sfântului Maxim a fost invocat de multe ori în contextul discuţiilor despre Filioque, aşezăm aici scurtul comentariu al lui Jean-Claude Larchet din volumul *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (Cogitatio Fidei 208), Cerf, Paris, 1998, pp. 61-62 [*Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit şi Apus*, trad. Daniela Cojocariu, Doxologia, Iaşi, 2010, pp. 66-67], care lămureşte natura relaţiilor la care se referă Sfântul: „A doua parte a acestui pasaj pare a indica, în corespondenţă cu întrebarea formulată, că Maxim are în vedere nu relaţiile de origine (Contrar celor afirmate de A. Palmieri, „Esprit Saint", în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 1913, col. 794, V. Grumel, „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur", în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 1928, col. 458; şi G.C. Berthold, „Maximus the Confessor and the *Filioque*", în *Studia Patristica*, XVIII/1, 1985, p. 114), ci relaţiile de „apartenenţă": „Sfântul Duh este «Duhul Fiului» sau «Duhul lui Hristos», expresii pe care le aflăm în Sfânta Scriptură (*cf.* I Cor. 2,16; II Cor. 3,17-18; Rom. 8,9) şi care nu înseamnă că Duhul are de la Fiul existenţa ipostatică sau firea dumnezeiască, ci că Duhul este al Fiului Care L-a primit de la Tatăl pentru a-L arăta şi a-L trimite şi a-L da oamenilor.

Întrebarea I, 35 (813B-816A)

Ce arată ceea ce s-a spus de către Domnul: „Dacă ochiul tău sau mâna ta sau piciorul tău te sminteşte, taie-le pe acestea şi le aruncă de la tine"[779]*?*

Trebuie să înţelegem pilda aceasta că vorbeşte umbrit despre prietenii noştri, care ne sunt atât de necesari ca ochii, despre rude care ne sunt ca nişte mâini, iar despre slujitorii care ne slujesc, că ne sunt ca nişte picioare. Dar pe aceştia toţi, dacă ne smintesc şi ne vatămă sufletul, Cuvântul a poruncit să îi tăiem de la noi. Dar putem înţelege şi altfel porunca, după modul anagogic: dacă vei avea cunoaşterea contemplativă ca pe un ochi, dar aceasta te înalţă la mândrie, taie-o pe ea; dacă ai vreo faptă cuvioasă, şi ea îţi este pricină pentru înălţare, taie-o şi pe aceasta, şi dacă vei avea pricepere în vreo slujire, care este piciorul, şi din aceasta te umfli în pene, stai departe de ea. Căci este mai bine ţie a fi desăvârşit lipsit de aceste virtuţi decât să fii dus la pieire desăvârşită prin înălţarea cugetului şi prin mândrie.

Ieşit de la Tatăl şi arătat, trimis sau dat prin Fiul, Duhul poate fi considerat ca fiind «cauzat» prin intermediul Fiului. În acest sens, comparaţia făcută de Maxim arată că Tatăl este cauza Duhului prin intermediul Fiului, tot aşa cum mintea este cauza suflării sau a vocii prin intermediul cuvântului. Însăşi natura simbolului utilizat arată cu claritate că Maxim evocă în acest loc manifestarea Duhului. Cauza nu denumeşte aici în nici un fel principiul sau sursa existenţei ipostatice a Duhului, altfel Maxim ar fi în contradicţie cu principiul pe care îl enunţă în *Opusculul* X, şi anume că nu-L putem considera în acest ultim sens pe Fiul drept cauză a Sfântului Duh".

[779] Mt. 5,29-30; Mc. 9,43 şi 45.

Întrebarea I, 36 (816 AB)

Ce arată cuvântul: „Înălțatu-s-a soarele şi luna s-a oprit în rânduiala ei"[780]*?*

Când în noi este înălțat soarele dreptății[781] prin faptele bune şi prin cunoştința cea adevărată, atunci şi luna se opreşte în rânduiala ei[782], adică în firea noastră, care, fiind sub schimbare şi variație (ἀλλοίωσιν), primeşte o rânduială stabilă.

Întrebarea I, 37 (II, 13; 816B-817A)

Ce înseamnă ceea ce este scris în Epistola sobornicească a Sfântului Petru: „Ca să fie judecați în trup pentru oameni şi să fie vii pentru Dumnezeu în Duhul"[783]*?*

S-a spus aceasta despre cei de la potop, căci aceştia erau în completă necunoştință a lui Dumnezeu şi trăiau împreună în nedreptăți şi silnicii, le-a iertat lor toate câte le-au păcătuit în ei înşişi, prin ispitele care li se întâmplau în fiecare zi, războaie şi robii şi felurite nenorociri. Dar nu le-a iertat lor păcatele legate de hule şi de necunoştința Lui, pentru ca, prin credința în El, când se va pogorî, din iubire de oameni, în ținutul iadului[784], tuturor celor ce vor crede să le fie iertat păcatul necredinței şi „să fie vii după Dumnezeu în Duhul", adică judecați în trup, precum este spus pentru greşelile lor față de oameni.

---

[780] Avac. 3,11.

[781] Mal. 4,2.

[782] Avac. 3,11.

[783] I Pt. 4,6.

[784] *Cf.* I Pt. 3,19.

Întrebarea I, 38 (3)

Întrebarea I, 39 (6)

Întrebarea I, 40 (7)

Întrebarea I, 41 (13)

Întrebarea I, 42 (14; III, 5)

Întrebarea I, 43 (15)

Întrebarea I, 44 (16)

Întrebarea I, 45 (821AB)

Ce este spusa din Psalmi: „Opriți-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu"[785]*?*

Sunt şase opriri din care, îndreptați fiind, putem cunoaşte pe Dumnezeu: cea dintâi este oprirea de la lucrarea păcatului; a doua, de la un regim de viață care ne aprinde [spre patimi]; a treia, de la traiul într-un loc amestecat împreună cu cei ce trăiesc fără pază; a patra, cea de la ocupații care ne îndepărtează de o viață după Dumnezeu; a cincea, de la o existență risipită care distrage mintea spre multe; a şasea, a nu avea în general propria voie. Şi aceasta este lepădarea şi ascultarea cea adevărată după Dumnezeu.

---

[785] Ps. 45,11.

Întrebarea I, 46 (33)

Întrebarea I, 47 (36; III, 8)

Întrebarea I, 48 (51)

Întrebarea I, 49 (59; III, 12)

Întrebarea I, 50 (60; I, 16)

Întrebarea I, 51 (70)

Întrebarea I, 52 (75)

Întrebarea I, 53 (77)

Întrebarea I, 54 (84)

Întrebarea I, 55 (90)

Întrebarea I, 56 (102)

Întrebarea I, 57 (106)

Întrebarea I, 58 (110)

Întrebarea I, 59 (123; III, 25)

Întrebarea I, 60 (126; III, 26)

Întrebarea I, 61 (127)

Întrebarea I, 62 (142; II, 21)

Întrebarea I, 63 (149; II, 25)

Întrebarea I, 64 (151)

Întrebarea I, 65 (162)

Întrebarea I, 66 (164)

Întrebarea I, 67 (837D-840A)

Cum trebuie să înțelegem neștiința Fiului cu privire la sfârșitul lumii[786]*?*

Îndoită este orice necunoștință: una vrednică de reproș și alta curată; prima depinde de noi, iar cealaltă nu. Cea care este vrednică de reproș și care depinde de noi este necunoștința în privința virtuții și evlaviei, iar cealaltă care nu este vrednică de reproș și care nu depinde de noi este neștiința cu privire la toate câte, voind a le cunoaște, nu le putem cunoaște, cum sunt cele care sunt departe și cele viitoare. Dacă deci sfinților prooroci le sunt cunoscute prin har cele îndepărtate și care nu țin de noi, cu cât mai mult nu le va cunoaște oare pe toate Fiul lui Dumnezeu și, prin El, le cunoaște și omenitatea Lui, nu prin fire, ci prin unirea cu Dumnezeu Cuvântul. Căci precum fierul trecut prin foc, are toate caracteristicile proprii focului – fiindcă luminează și arde –, dar cu firea nu

[786] *Cf.* Mt. 24,36; Mc. 13,32.

este foc, ci fier, la fel şi firea omenească a Domnului, întrucât era unită cu Cuvântul, le ştia pe toate şi pe toate cele cuvenite lui Dumnezeu (τὰ θεοπρεπῆ) le-a arătat întru Sine. Dar în măsura în care nu era unită cu El [Cuvântul], nu ştia.

Întrebarea I, 68 (II, 27; 840B-841C)

Ce înseamnă schima monahală şi mai înainte de aceasta tunderea părului?

Precum între toate mădularele trupului capul este cel dintâi, la fel şi mintea deține în suflet locul capului. Pe acesta, aşadar, trebuie să îl tundem de toate cugetele lumeşti. Iar colovionul[787], fiindcă acoperă întreg trupul şi numai mâinile le lasă goale, înseamnă că trebuie să îmbrăcăm filosofia morală, lepădând energiile lucrătoare ale păcatului, căci în chip potrivit mâinile sunt simbolul lucrării practice şi al energiei.

Cingătoarea[788], fiindcă este făcută din piele de animal mort şi încinge pântecele şi buricul, înseamnă omorârea prin înfrânare şi că trebuie să o punem pe aceasta mereu peste puterea şi energia răutății. Căci toată puterea stăpânirii potrivnice a celui rău este, potrivit lui Iov[789], sub buricul pântecelui, şi şalele, potrivit fericitului David[790], s-au umplut de toate *batjocurile* demonice, iar *batjocurile* – acestea sunt diferitele lucrări ale curviei.

---

[787] κολόβιον. Colovionul sau levitonul, haină, de obicei de in, care acoperea tot trupul, cu mânecile până la coate (Sfântul Ioan Casian, *Aşezămintele chinoviale* 1, 4), diferită de hiton, o cămaşă pe care o purtau mirenii, şi bărbații, şi femeile, lungă până la genunchi. Astăzi levitonul este înlocuit de dulamă; *cf.* Filotheu Bălan (ed.), *Pateric egyptean*, Editura Sophia, Bucureşti, 2011, p. 498.

[788] ζώνη.

[789] Iov 40,16.

[790] Ps. 37,8.

Iar analavul[791], fiindcă are în față și în spate crucea, înseamnă că trebuie, potrivit Apostolului, nu numai noi să fim răstigniți pentru lume, ci și lumea să fie răstignită pentru noi[792], pentru ca atunci când fugim din lume să nu avem nici o împiedicare, să nu fim stăpâniți de vreo relație cu ea prin vreo înșelare a celor văzute. Și iarăși nici să fim urmăriți din spate de lume din pricina ispitelor fără de voie, să slăbim tăria credinței, ci să rămânem nesimțitori și morți pentru pătimirile cele de voie și pentru cele fără de voie.

Iar cuculionul[793] arată harul lui Dumnezeu care păzește și acoperă mintea noastră. Căci cel tuns de cugetele lumești primește coiful mântuirii[794].

Sandalele[795] au această rațiune: fiindcă sunt din piei moarte, dar sunt puse sub o mică parte a trupului, așa cum este talpa sandalei pentru trup, la fel trebuie ca sufletul să se folosească de trup și trupul să fie mort pentru patimile cele contra firii.

Mantia[796], fiindcă are forma în patru colțuri, ca și lumea din patru elemente, înseamnă că trebuie să ne încingem cu contemplarea naturală, astfel încât să nu privim la cele văzute prin patimi și prin simțire, ci prin rațiunea care se află în acestea să ne înălțăm către Creatorul lor. Iar faptul că lasă

---

[791] Ὁ ἀνάλαβος. Analavul era o piesă de vestimentație din fâșii sau șnururi care înconjura umerii, gâtul și pieptul, închipuind pe spatele monahului Crucea lui Hristos și ținând levitonul strâns pe trup (Sfântul Ioan Casian, *Așezămintele chinoviale* 1, 5); *cf.* Filotheu Bălan (ed.), *Pateric egyptean*, Editura Sophia, București, 2011, p. 497.

[792] *Cf.* Gal. 6,14.

[793] κουκούλλιον, glugă mare, un acoperământ al capului și al umerilor, care nu dă voie monahului a vedea în lateral (Sfântul Ioan Casian, *Așezămintele chinoviale* 1, 3); *cf.* Filotheu Bălan (ed.), *Pateric egyptean*, Editura Sophia, București, 2011, p. 498.

[794] Ef. 6,17.

[795] σανδάλια.

[796] περιβόλαιον.

descoperită mâna stângă înseamnă că trebuie să arătăm în noi înşine lucrarea faptei bune, după cuvântul Mântuitorului, *ca să vadă oamenii faptele voastre bune şi să se slăvească Tatăl vostru cel din ceruri*[797].

Iar faptul că veşmintele sunt negre înseamnă că trebuie ca noi să fim nearătaţi lumii, ca unii care avem petrecerea în ceruri. Iar dacă cineva va socoti mantia care este în patru colţuri drept chip pentru cele patru virtuţi generale, nu va greşi de la ceea ce este drept (τοῦ εἰκότος)[798].

Întrebarea I, 69 (841D-844A)

*** *** ***

Pace spune preotul Bisericii de la înălţimea amvonului, imitându-L pe Domnul înălţat pe tron, trimiţând şi dând pacea Lui. Iar răspunsul poporului: *Şi duhului tău*[799] aceasta înseamnă: pace ne-ai dat nouă[800], Doamne, şi bună înţelegere unii cu alţii. Pace, dă-ne nouă unirea nedespărţită cu Tine, ca împăcaţi fiind cu Duhul Tău pe Care L-ai pus în noi la începutul creaţiei, nedespărţiţi[801] să fim de dragostea Ta[802].

---

[797] Mt. 5,16.

[798] Pentru semnificaţia rânduielilor tunderii în monahism şi a veşmintelor monahale a se vedea şi Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, ed. Günter Heil şi Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und studien 36), De Gruyter, 1991, pp. 117-120, în româneşte vezi Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad., introd. şi note de pr. D. Stăniloae, Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 95-96.

[799] Ediţia Declerck citează aici Liturghia Sfântului Marcu, *cf.* F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*. Vol. I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 119.

[800] *Cf.* In 14,27.

[801] *Cf.* Rom. 8,35.

[802] Întreg pasajul pare fondat pe Isidor Pelusiotul, *Ep.*, I, 122, PG 78, 264C.

Întrebarea I, 70 (844B)

*** *** ***

Dacă *într-adevăr morții nu înviază, pentru ce se mai botează pentru ei?*[803] a spus dumnezeiescul Apostol. Dacă într-adevăr, zice, trupurile noastre nu înviază, pentru ce mai credem că acestea prin Botez se schimbă întru nestricăciune?

Întrebarea I, 71 (844B)

*** *** ***

Dacă vei căuta lămurire pentru muzică în Scriptură, astfel trebuie înțeles: *Lăudați-L pe Domnul în glas de trâmbiță*[804], adică pământul se cutremură la [glasul] trâmbiței întru pomenirea Învierii, precum este scris: *Lăudați-L pe El în psaltire şi alăută*[805], adică prin limba noastră şi gura noastră, ca lovite cu un plectru de Duhul. *Lăudați-L pe El în timpane şi în hore*[806], cu trupul şi cu sufletul, de la care ca nişte hore (χοροὶ) urcă rugăciunile către Dumnezeu. *Lăudați-L pe El în strune şi în organe*[807], adică în inimă şi cu toți rărunchii dinlăuntru, şi cu toate fibrele (νεύροις) pe care le-a numit organe. *Lăudați-L pe El în chimvale răsunătoare*[808], cu buzele prin care se împletesc melodiile armonioase ale psalmodiei[809].

---

[803] I Cor. 15,29; posibil să fi urmat tâlcuirea după Isidor Pelusiotul, *Ep.*, I, 221, PG 78, 321B.

[804] Ps. 150,3.

[805] Ps. 150,3.

[806] Ps. 150,4.

[807] Ps. 150,4.

[808] Ps. 150,5.

[809] *Cf.* Isidor Pelusiotul, Ep., I, 457, PG 78, 433BC.

Întrebarea I, 72 (II, 11; 844C-845A)

Fiindcă potrivit uneia dintre copiile manuscrise ale Apostolului se spune că toţi vom adormi, dar nu toţi ne vom schimba, iar potrivit alteia, că nu toţi vom adormi, dar toţi ne vom schimba[810]*, te rog să ne înveţi pe care dintre aceste versiuni trebuie să le acceptăm şi ce sunt cele arătate prin acestea?*

Cred că, potrivit fiecărei versiuni, fiindcă şi cele mai vechi dintre copii le conţin pe amândouă, de le va înţelege cineva în sens evlavios, nu se va abate de la intenţia Apostolului[811]. Potrivit, aşadar, celei dintâi, care zice că *toţi vor adormi, dar nu toţi se vor schimba,* astfel trebuie să înţelegem că toţi vom suferi adormirea prin moarte, dar nu toţi ne vom schimba slava şi îndrăznirea. Ceea ce Apostolul însuşi în alt loc a lămurit zicând: *Dacă vom fi găsiţi îmbrăcaţi, iar nu goi*[812].

Iar potrivit celeilalte versiuni, că *nu toţi vom adormi, dar toţi ne vom schimba*[813], astfel trebuie să o înţelegem, că *nu toţi vom*

---

[810] I Cor. 15,51.

[811] Sfântul Maxim atinge aici problema criticii textuale, care frământă atât de mult teologia biblică actuală, creată în laboratoarele protestante occidentale. Scopul acesteia este identificarea filologică a variantei celei mai apropiate de textul original, alături de identificarea intenţiei autorului biblic. Sfântul Maxim nu este preocupat de varianta cea mai sigură sau corectă, pentru că litera se află pe un plan secundar faţă de Duhul ascuns în ea. Pentru el, ambele variante sunt acceptabile, câtă vreme ambele corespund intenţiei autorului şi se creează cadrul unei exegeze anagogice potrivite. Până la urmă, exprimându-ne în gândul Sfântului Maxim, cele două variante textuale sunt două *troposuri* diferite ale aceluiaşi *logos.* În general, Părinţii nu fac din textul Scripturii un principiu teologic absolut ca în protestantism (*sola Scriptura*) câtă vreme Scriptura este *în* Tradiţie. Textul Scripturii e subordonat în acelaşi timp Duhului Care a inspirat literele Scripturii, Care lucrează în Biserică şi în Tradiţie, dar Care inspiră şi mintea contemplativă, *theoretică*, care practică exegeza.

[812] II Cor. 5,3.

[813] I Cor. 15,51.

adormi cu adormirea vremelnică, când avem trebuință de îngropăciune şi de împrăştierea în stricăciune, ci cei ce se vor afla atunci vor suferi o moarte scurtă neavând trebuință de adormirea vremelnică, din pricina învierii de obşte, care va fi într-o clipită, dar atunci toți se vor schimba, adică vor fi îmbrăcați în nestricăciune.

Dar este şi o altă interpretare, potrivit contemplației despre aceasta: *Nu toți vom adormi*, oprindu-ne din păcate şi făcându-le nelucrătoare, nici nu [toți] ne vom adormi patimile după spusa: *Eu dorm, dar inima-mi veghează*[814]. Căci cel ce a scris Cântările dragostei dumnezeieşti[815], fiindcă s-a făcut cu totul nelucrător, atât cu privire la cele sensibile, cât şi cu privire la cele inteligibile, acela priveghează numai cu inima, bucurându-se numai de contemplația lui Dumnezeu. Iar *toți ne vom schimba*[816] arată schimbarea de obşte întru nestricăciune.

Întrebarea I, 73 (143)

Întrebarea I, 74 (159; II, 10)

Întrebarea I, 75 (160)

Întrebarea I, 76 (161)

Întrebarea I, 77 (849B)

Ce este spusa Apostolului: „O, de s-ar tăia de tot cei ce vă răzvrătesc pe voi"[817]*?*

---

[814] Cânt. 5,2.

[815] Se referă la Cântarea Cântărilor.

[816] I Cor. 15,51.

[817] Gal. 5,12.

Aceasta se spune în loc de „vor jeli şi se vor tângui", venind la pocăinţă pentru cele ce au păcătuit răzvrătind pe cei credincioşi.

Întrebarea I, 78 (849C-852A)

Pentru care pricină moabiţii şi amoniţii sunt opriţi să intre în templul Domnului până la al treilea şi al patrulea şi al zecelea neam şi până în veac[818]*?*

Fiindcă *moabit* se tălmăceşte „intestinul tatălui" (ἔντερον πατρός), iar *amonit* este „tatăl mamei", înseamnă prin acestea că oricine urmează de la altul exemplul răutăţii, acela descoperă goliciunea tatălui, iar cel ce de la sine însuşi naşte păcatul, acesta este tatăl mamei, adică al propriului păcat. Unii ca aceştia aşadar nu vor intra în casa Domnului până la al treilea şi al patrulea şi al zecelea neam[819] şi până în veac, adică, cel care nu s-a încredinţat pe sine lui Dumnezeu prin deprinderea cea bună şi prin lucrarea practică – acestea sunt cel de-al treilea şi al patrulea neam[820] al virtuţilor – şi prin numele şi credinţa Domnului nostru Iisus Hristos, prin cele zece porunci ale Legii, prin renaşterea care va fi în veacul viitor, acela nu va intra în casa lui Dumnezeu, adică în cetatea cerească în care este locaşul tuturor celor ce se veselesc[821].

Întrebarea I, 79 (852BC)

Pentru ce acela care este lepros numai într-o parte a trupului este socotit în Lege necurat[822]*, iar cel lepros pe tot trupul este socotit curat*[823]*?*

---

[818] *Cf.* Deut. 23,4 şi Ieş. 20,5; *cf. Quaestiones et dubia* 39.

[819] *Ibidem.*

[820] *Ibidem.*

[821] Ps. 86,7.

[822] *Cf.* Lev. 13,10-11.

[823] *Cf.* Lev. 13,12-13.

Cel care este lepros numai într-o parte are moartă partea în care este lepra. Căci atunci când sângele dătător de viață se retrage, locul se ulcerează şi când rana leprei este supusă atingerii preotului, atunci îl spurcă[824] pe lepros. Tot astfel şi cel lepros la o parte a sufletului, sufletul fiind ulcerat, adică fiind smerit prin retragerea puterii vitale a virtuții, devine necurat. Iar cel lepros în întregime are culoarea leprei, dar are sângele de viață făcător răspândit în tot trupul la suprafață, aceasta înseamnă că cel ce a ajuns până la ultimul capăt al răului, apoi pocăindu-se primeşte iarăşi puterea de viață făcătoare a virtuții, şi numai conştiința o are pătată de conceperile păcatelor celor de mai înainte, căci nu poate să nu cugete cele ce a făcut ca şi cum nu le-ar fi făcut deloc. Pentru aceasta Legea îl declară curat pe unul ca acesta.

Întrebarea I, 80 (17)

Întrebarea I, 81

Pentru ce dar Ham a păcătuit şi Canaan s-a blestemat[825]*? Şi dacă cineva ar înțelege cugetul Scripturii potrivit literei, dreptul Noe ar părea nedrept în aceasta, fiindcă unul păcătuind, el a pus blestem peste altul. De altminteri, dacă s-a blestemat Canaan, trebuia neapărat ca şi neamul ieşit din el să fie blestemat, dar aflăm neamul lui mai mult decât altele alergând la credința în Hristos.*

Aflăm pretutindeni pe Dumnezeu şi pe toți sfinții luptând împotriva răutății şi blestemând-o pe ea. Fiindcă, aşadar, aceasta a luat naştere mai întâi în om prin deprindere

---

[824] ἐμίαινεν τὸν τοιοῦτον, „îl spurcă, îl întinează", adică îl socoteşte necurat.

[825] *Cf.* Fc. 9,22-25.

căci din aceasta vine păcatul cu fapta, atunci pe bună dreptate Canaan, ca unul care închipuia păcatul prin lucrare, a primit blestemul. Iar dacă vrei să vezi aceasta şi numai după mişcarea sufletului, care este în amândouă, vreau să zic, şi în suflet şi în trup, deprinderea care nu ajunge la săvârşirea [păcatului] este o lucrare în suflet.

Întrebarea I, 82

*** *** ***

Aşadar, pronia este grija lui Dumnezeu pentru cele ce sunt. Pronia este voia lui Dumnezeu prin care toate cele ce sunt primesc modul de viaţă potrivit lor[826].

Întrebarea I, 83

*** *** ***

A fost văzut de Avraam prin înger[827], de Moise în rugul aprins[828], de Isaia prin serafim[829], de Iezechiel prin heruvim[830], aceştia toţi au mărturisit că L-au văzut în diferite moduri[831].

---

[826] *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem*, PG 91, 1189AB, PSB 80, p. 179; Nemesius de Emesa, *De nat. hom.*, 43, PG 40, 792B; Sfântul Ioan Damaschin, *Expositio fidei*, 43, în ed. B. Kotter, *Johannes von Damaskos*, II, p. 100.

[827] *Cf.* Fc. 22,14-15.

[828] *Cf.* Ieş. 3,2.

[829] *Cf.* Is. 6,1-6.

[830] *Cf.* Iez. 10,1-5.

[831] Potrivit Sfântului Maxim, deşi teofaniile veterotestamentare au diferite moduri (διαφόροις τρόποις) de receptare, *Logosul* ascuns în spatele acestora fiind acelaşi.

Din ale cuviosului părintelui nostru Maxim Mărturisitorul

Întrebarea II, 1 (186)

Întrebarea II, 2 (157)

Întrebarea II, 3 (I, 3)

Întrebarea II, 4 (86; I, 22; III, 17)

Întrebarea II, 5 (I, 28)

Întrebarea II, 6

Ce înseamnă: „Iată acum ce este bun şi ce este frumos, decât numai a locui fraţii împreună!"[832]*?*

Potrivit cu sensul evident, când sunt de aceeaşi credinţă, *iată ceea ce este bun,* iar când sunt deopotrivă şi în fapte, *iată ceea ce este frumos.* Dar prin *fraţii care locuiesc împreună* înţelege cele trei puteri ale sufletului sau sufletul şi trupul, când acestea sunt în armonie în ce priveşte cunoştinţa celor dumnezeieşti şi faptele bune, căci atunci când fac binele: *iată ceea ce este bun,* iar când şi cunoştinţa este în acord, *iată ceea ce este frumos.*

---

[832] Ps. 132,1.

Întrebarea II, 7

Aceasta este ca mirul pe cap, care se coboară pe barbă, pe barba lui Aaron, care se coboară pe marginea veşmintelor Lui[833].

Mirul este Duhul Sfânt, *capul* este mintea, iar *barba* este Cuvântul. Căci Cuvântul cuprinde inima. Iar barba lui Aaron este Cuvântul care nimiceşte patimile şi care sfinţeşte lui Dumnezeu virtuţile. Coboară atunci harul duhului şi pe marginea veşmintelor, adică este transmis prin lucrarea practică şi picură pe filosofia morală a vieţii. Căci *marginea veşmintelor* este sfârşitul.

Întrebarea II, 8

Aceasta este ca roua Ermonului ce se coboară pe munţii Sionului[834].

Munţii Sionului sunt sfinţii care contemplă lucrurile înalte. Peste aceştia coboară *roua Ermonului.* Ermonul se tâlcuieşte „respingerea fiarelor". Spun că şi Iordanul tot de acolo izvorăşte. Dar prin acestea semnifică harul Sfântului Botez. Căci acesta pururi coboară peste sfinţi şi prin el se resping fiarele cele înţelegătoare.

Întrebarea II, 9

Căci acolo a poruncit Domnul binecuvântarea şi viaţa până în veac[835].

---

[833] Ps. 132,2.
[834] Ps. 132,3.
[835] Ps. 132,3.

Arvuna tuturor bunătăților și a vieții veșnice este harul dat prin Sfântul Botez de care ne împărtășim cu harul Domnului nostru Iisus Hristos.

Întrebarea II, 10 (159; I, 74)

Întrebarea II, 11 (I, 72)

Întrebarea II, 12 (I, 4)

Întrebarea II, 13 (I, 37)

Întrebarea II, 14

Cum vom înțelege ceea ce este scris la Sfântul Dionisie că și neființa (τὸ μὴ ὄν) tânjește după Dumnezeu[836]?

Fiindcă Dumnezeu nu este nimic dintre ființe, ci El este mai presus de toate ființele, pentru aceasta și neființa primește un loc, fiindcă neființă se spune în primul rând cu referire la El[837], pentru că nu este nimic dintre cele ce există.

Întrebarea II, 15 (133)

Întrebarea II, 16 (40; I, 14)

---

[836] Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 18, ed. Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien 33), Walter de Gruyter, 1990, p. 162 [în românește după PG, vezi Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad., introd. și note de pr. D. Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 152].

[837] În mod apofatic.

Întrebarea II, 17 (I, 25)

Întrebarea II, 18

Ce înseamnă: „Mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului decât să intre un bogat în Împărăția lui Dumnezeu"[838]*?*

Este mai lesne, zice, pentru gheboşarea neamurilor – căci aceasta este cămila – să intre, prin [uşa] cea strâmtă[839] şi îngustă (acestea sunt urechile acului), în Împărăția cerurilor, decât neamul iudeilor, care are Legea şi pe profeți. Şi precum acul pe cele rupte în două le face una, la fel şi Domnul nostru Iisus Hristos, Care este acul, a unit cele două popoare potrivit Apostolului „şi a făcut din două, unul"[840]. Dar şi cel ce se subțiază pe sine şi se toarce ca un fir mai uşor intră în Împărăția cerurilor prin uşa cea strâmtă decât bogatul care pururi se lățeşte pe sine prin mese bogate şi slavă omenească.

Întrebarea II, 19 (43)

Întrebarea II, 20 (140)

Întrebarea II, 21 (142; I, 62)

Întrebarea II, 22 (44)

Întrebarea II, 23 (III, 2)

Pentru ce oamenii de mai înainte trăiau mai mulți ani, iar cei de pe urmă mai puțini?

---

[838] Mc. 10,25; Mt. 19,24.

[839] Mt. 7,14.

[840] Ef. 2,14.

Fiindcă oamenii de mai înainte erau cu totul bolnavi de necredință, Dumnezeu a rânduit să rămână ei mai mult timp în viața aceasta pentru ca, prin nenorociri succesive, să îi aducă pe ei la conștiința că există o pronie dumnezeiască, ce guvernează mișcarea feluritelor evenimente. Dar neamul cel din urmă, fiindcă a primit cunoștința atât a Legii scrise, cât și a celei duhovnicești, pentru aceasta nu a fost nevoie să îi țină în viață atât de mult timp.

Întrebarea II, 24 (135)

Întrebarea II, 25 (149; I, 63)

Întrebarea II, 26 (24)

Întrebarea II, 27 (I, 68)

Întrebarea III, 1

Ce înseamnă „să facem om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu"[841]*, iar mai jos, „și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el"*[842]*, a lăsat la o parte „după asemănarea"?*

Fiindcă scopul inițial al lui Dumnezeu era ca omul să fie *după chipul și asemănarea lui Dumnezeu;* or, *după chipul* lui Dumnezeu este nestricăciunea (ἀφθαρσία), nemurirea (ἀθανασία), nevăzutul (ἀόρατον) care închipuie ceea ce este dumnezeiesc, pe acestea toate le-a dat sufletului să le aibă, dându-i odată cu acestea și faptul de a-și fi propriul stăpân (αὐτοδέσποτον), și voia liberă (αὐτεξούσιον), acestea toate sunt

[841] Fc. 1,26.

[842] Fc. 1,27.

chipuri (εἰκονίσματα) ale firii lui Dumnezeu. Iar cele *după asemănarea*: sunt nepătimirea, blândețea, îndelunga răbdare, şi toate semnele bunătății lui Dumnezeu, care toate sunt expresii ale energiilor lui Dumnezeu. Cele ale firii Lui, care arată *după chipul* Lui, le-a dat prin fire sufletului, iar cele care aparțin energiilor lui Dumnezeu, şi care caracterizează *după asemănarea*, acestea au fost lăsate pe seama voii noastre libere, aşteptând sfârşitul (τὸ τέλος) omului, dacă prin imitarea caracteristicilor dumnezeieşti ale virtuții se va face asemenea cu Dumnezeu. Pentru aceasta, dumnezeiasca Scriptură lasă la o parte *după asemănarea*, în cele ce s-au spus ulterior.

Întrebarea III, 2 (II, 23)

Întrebarea III, 3 (8)

Întrebarea III, 4 (12)

Întrebarea III, 5 (14; I, 42)

Întrebarea III, 6 (21)

Întrebarea III, 7 (28)

Întrebarea III, 8 (36; I, 47)

Întrebarea III, 9 (38)

Întrebarea III, 10 (39)

Întrebarea III, 11 (50; I, 15)

Întrebarea III, 12 (59; I, 49)

Întrebarea III, 13 (72; I, 17)

Întrebarea III, 14 (78; I, 19)

Întrebarea III, 15 (81)

Întrebarea III, 16 (83; I, 20)

Întrebarea III, 17 (86; I, 22; II, 4)

Întrebarea III, 18 (87)

Întrebarea III, 19 (91; I, 23)

Întrebarea III, 20 (96)

Întrebarea III, 21 (97)

Întrebarea III, 22 (100)

Întrebarea III, 23 (108)

Întrebarea III, 24 (112)

Întrebarea III, 25 (123; I, 59)

Întrebarea III, 26 (126; I, 60)

Bibliografie

I. Surse bibliografice

Gatti, Maria Luisa, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso.* Introduzione di G. Reale (Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi 2), Milano, 1987.

Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum [CPG]*, vol. III, Brepols-Turnhout, 1979, Supplementum, 1998 (ed. M Geerard et J. Noret), n. 7688-7721.

Halkin, François, *Bibliotheca Hagiographica Graeca [BHG]*, 3 vol., Bruxelles, 1957.

Knezevič, Mikonja, „Bibliographia Maximiana. A Bibliographical Guide to the Studies of Philosophy and Theology of St. Maximus the Confessor", în *Ἰλιγξ. The Semiannual Journal of Philosophy and Sociology* (Niksič, Montenegro), XXI-XXII, 2004-2005, pp. 583-687.

Larchet, Jean-Claude, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)* (coll. Initiations aux Pères de l'Église), Paris, 2003 [traducere românească în pregătire la Editura Doxologia].

Merticariu, Varlaam, *Literatura patristică în teologia românească. I. Bibliografie*, Basilica, Bucureşti, 2009.

Portaru, Marius, „Contribuţia Pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) în domeniul traducerilor patristice româneşti. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice şi receptarea critică", în *Studii Teologice*, anul IV (seria a III-a), 2008, nr. 3, pp. 103-141.

Van Deun, Peter, „Maxime le Confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive", în *Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, 38, 1998-1999, pp. 485-53.

—, „Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998-2009)", în *Sacris Erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, 48, 2009, pp. 97-167.

II. Operele Sfântului Maxim Mărturisitorul. Ediţii, traduceri[1]

Ambigua ad Iohannem [*Ambigua către Ioan*, CPG 7705]

Ediţii:

F. Oehler, PG 91, 1061A-1417C.

Ediţie critică pentru *Ambigua* 47 de Edouard Jeauneau, în Jean Scot, *Commentaire sur l'évangile de Jean* (Sources chrétiennes 180), Paris, 1972, pp. 390-394.

Ediţie critică a traducerii latine a lui Ioannis Scotus Eriugena de E. Jeauneau, *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem* (Corpus Christianorum. Series Graeca 18), Turnhout, Brepols, 1988, pp. 3-287.

Traducere:

Pr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea I. *Ambigua* (Părinţi şi scriitori bisericeşti 80 [PSB 80]), Bucureşti, 1983, pp. 65-353.

Ioan I. Ică jr., traducere a *Ambigua* 43, 21 şi 42, în Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie*, trad. şi studiu introductiv de I.I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2002, pp. 208-216.

Ambigua ad Thomam [*Ambigua către Toma;* CPG 7705]

Ediţii:

F. Oehler, PG 91, 1032A-1060D.

Ediţie critică Bart Janssens, *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem* (Corpus Christianorum. Series Graeca 48), Turnhout, Brepols, 2002, p. 3-34.

Traduceri:

Pr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea I. *Ambigua* (PSB 80), Bucureşti, 1983, pp. 45-64.

Capita X [*Zece capete*, CPG 7694a]

Ediţie:

F. Combefis, PG 90, 1185-1189.

---

[1] Am inclus aici toate operele Sfântului Maxim şi sursele biografice, acordând atenţie specială ediţiilor critice. Dintre traduceri, vom semnala aici doar traducerile româneşti. Bibliografia completă se poate găsi în lucrările deja menţionate în paragraful I.

Traducere:

Marius Portaru, „Sf. Maxim Mărturisitorul. Zece capete despre virtute şi păcat. Problema autenticității", în *Studii Teologice* 3, 3, 2007, pp. 147-150, reluată în volumul Bogdan Tătaru-Cazaban (ed.), *Comuniune şi contemplație. Despre creştinismul patristic şi bizantin. Volum dedicat părintelui ieromonah Iustin Marchiş cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, Zeta Books, Bucureşti, 2011, pp. 38-41.

Capita XV [**Cincisprezece capete**, CPG 7695]

Ediție:

F. Combefis, PG 90, 1177-1185.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice şi moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, teză de doctorat în teologie, Cluj-Napoca, 1998, Anexa 6, pp. 510-515; în varianta tipărită a lucrării apărută la Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 464-468.

Capita de caritate [**Capete despre dragoste**, CPG 7693]

Ediții:

F. Combefis, PG 90, 960-1080.

A. Ceresa-Gastaldo, în Massimo Confessore, *Capitoli sulla carità*, edici criticamente con introduzione, versione e nota (Verba Seniorum, Collana di Testi e Studi Patristici 3), Rome, 1963.

Traducere:

Pr. Dumitru Stăniloae, în *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăța, lumina şi desăvârşi*, vol. 2, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 36-123; reeditată în ultima ediție la Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 53-121, 2009, pp. 50-113.

Capita theologica et œconomica
[Capete teologice şi iconomice, CPG 7694]

Ediție:

F. Combefis, PG 90, 1084-1173.

Traduceri:

Pr. Dumitru Stăniloae, în *Cele două sute de capete despre cunoştința de Dumnezeu şi iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți cari arată cum*

se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi, vol. 2, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 124-208; reeditată în ultima ediţie la Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 127-205, în 2009, pp. 118-188.

W.A. Prager, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice despre teologie şi despre iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, Editura Herald, Bucureşti, 2008.

Computus ecclesiasticus [CPG 7706]

Ediţie:

D. Petau, în PG 19, 1217A-1280C.

Disputatio cum Pyrrho [**Disputa cu Pyrrhus**, CPG 7698]

Ediţii:

F. Combefis, PG 91, 288-353.

M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Diss., Montréal, 1972, pp. 542-610.

Traducere:

Pr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a II-a. *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti* (PSB 81), Bucureşti, 1990, pp. 320-356.

Disputatio Bizyae [**Disputa de la Bizya**, CPG 7735; BHG 1233]

Ediţii:

F. Combefis, PG 90, 136-172; PL 129, pp. 625-658.

P. Allen şi B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 39), Turnhout-Leuven, Brepols, 1999, pp. 73-151.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *Discuţiile de la Bizya şi Rhegium*, în vol. *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" – actele procesului – documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004, pp. 137-168.

Epistulae XLV [**Epistole**, CPG 7699]

Ediţie:

F. Combefis, PG 91, 364-649.

Traduceri:

Pr. Dumitru Stăniloae, *Epistolele Sfântului Maxim Mărturisitorul despre cele două firi în Hristos şi despre viaţa duhovnicească*, în Sfântul

Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a II-a. *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti* (PSB 81), Bucureşti, 1990, pp. 9-175.

Ioan I. Ică jr., în *Mitropolia Ardealului* 4, 1985 (Epistolele 28-31, 8, 21 şi 25), 11-12, 1985 (Epistolele 22-23, 32-39 şi 9), 1, 1986 (Epistolele 4 şi 5), 2, 1986 (Epistolele 20 şi 11), 5, 1986 (Epistolele 10 şi 43), 1, 1988 (Epistolele 2 şi 3).

Ioan Ică sr., „O aniversare patristică. 1300 de ani de la moartea Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *Mitropolia Ardealului*, 1-2, 1962, pp. 71-75 (Epistola 3).

Ex epistola sancti Maximi scripta ad abbatem Thalassium* = *Epistula A **[Epistola către avva Talasie,** CPG 7702]

Ediţii:

J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, Florence, 1764, coll. 677-678.

PL 129, pp. 583-586 (traducerea latină a lui Anastasie Bibliotecarul).

Epistula ad Anastasium monachum discipulum
[Epistola către Anastasie monahul, CPG 7701, BHG 1232]

Ediţii:

F. Combefis, PG 90, 132A-133A. PL 129, 621+624.

P. Allen şi B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 39), Turnhout-Leuven, Brepols, 1999, pp. 160-164.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., *Epistola celui între sfinţi avvă Maxim către Anastasie Monahul*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" - actele procesului - documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004, pp. 169-173.

Epistula secunda ad Thomam **[Epistola a doua către Toma,** CPG 7700]

Ediţii:

P. Canart, *„La deuxième lettre à Thomas* de saint Maxime le Confesseur", în *Byzantion*, 34, 1964, pp. 427-445.

B. Janssens, în *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem* (Corpus Christianorum. Series Graeca 48), Turnhout, Brepols, 2002, pp. 37-49.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice şi moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, teză de doctorat în teologie, Cluj-Napoca,

1998, Anexa 4, pp. 498-507; în varianta tipărită a lucrării apărută la Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 452-461.

Epistula VIII **[sfârşitul inedit]**

Ediţie:

R. Devreesse, „La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de juifs et de samaritains à Carthage en 632", în *Revue des sciences religieuses*, 17, 1937, pp. 34-35.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" - actele procesului - documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 51-52.

Expositio in psalmum LIX **[Tâlcuire la Psalmul 59,** CPG 7690**]**

Ediţii:

F. Combefis, PG 90, pp. 856-872.

R. Cantarella, *S. Massimo Confessore, La mistagogia ed altri scritti*, Florence, 1931, pp. 4-24.

P. Van Deun, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo* (Corpus Christianorum. Series Graeca 23), Turnhout, Brepols, 1991, pp. 3-22.

Traduceri:

Pr. M. Hancheş, „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Comentariu la Psalmul 59", în *Altarul Banatului*, 10-12, 2003, pp. 93-103.

M. Portaru, „Sf. Maxim Mărturisitorul, Tâlcuire la Psalmul LIX", în *Studii Teologice*, 6, 3, 2010, pp. 211-236.

Expositio orationis dominicae

[Comentariul la rugăciunea Domnească, CPG 7691**]**

Ediţii:

F. Combefis, PG 90, 872-909.

P. Van Deun, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo* (Corpus Christianorum. Series Graeca 23), Turnhout, Brepols, 1991, pp. 27-73.

Traducere:

Pr. Dumitru Stăniloae, în *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi cari arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. 2, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 253-285; reeditată în ultima ediţie la Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 247-276, în 2009, pp. 227-253.

Liber asceticus [**Cuvânt ascetic**, CPG 7692]

Ediții:

F. Combefis, PG 90, pp. 912-956.

P. Van Deun, *Maximi Confessoris Liber asceticus* (Corpus Christianorum. Series Graeca 40), Turnhout, Brepols, 2000, pp. 4-123.

Traduceri:

Pr. Dumitru Stăniloae, în *Cuvânt ascetic prin întrebări şi răspunsuri*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăța, lumina şi desăvârşi*, vol. 2, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 1-35; reeditată în ultima ediție la Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 24-52, în 2009, pp. 23-49.

Mystagogia [**Mystagogia**, CPG 7704]

Ediții:

F. Combefis, PG 91, pp. 657-718.

C.G. Sotiropoulos, *Ἡ μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Εἰσαγωγή, κείμενον, κριτικὸν ὑπόμνημα*, Atena, 1978, 1993².

C. Boudignon, *La „Mystagogie" ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580-662). Édition, traduction, commentaire*, Diss., Université d'Aix-en-Provence, 2000.

C.G. Sotiropoulos, *La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, Athènes, 2001³.

C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 69), Turnhout, Brepols, 2011.

Traduceri:

Pr. Dumitru Stăniloae, „Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii", în *Revista Teologică*, vol. 34, nr. 3-4, 1944, pp. 162-181, nr. 7-8, pp. 335-356, traducere reeditată în volum la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000.

C. Streza, *Realism şi simbolism liturgic în Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul. Text, traducere, comentariu teologic*, Editura Universității „Lucian Blaga", Editura Andreiana, Sibiu, 2009, pp. 25-123.

Ioan I. Ică jr., în „Inițiere în misterul Bisericii pentru monahi din Africa bizantină în anii 630 – Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul: textul critic şi o nouă traducere", în *Tabor*, anul V, nr. 10, ianuarie 2012, pp. 15-36, traducere reluată în volumul *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine (studii şi texte)*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, pp. 203-239.

Opuscula theologica et polemica
[**Opuscule teologice şi polemice**, CPG 7697]
Ediţii:
F. Combefis, PG 91, 9-285. Unele dintre opuscule au fost editate separat critic:
Opusculul 18, de Peter Van Deun, „L'Unionum definitiones" (CPG 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition", în *Revue des études byzantines*, 58, 2000, p. 145.
Opusculul 25, de Peter Van Deun, „Les *Capita X de duplici voluntate Domini* attribué à Maxime le Confesseur (CPG 7697, 25)", în *Journal of Eastern Christian Studies*, 60, 1-4, 2008, pp. 207-213.
Traduceri:
Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scrieri despre cele două voinţe în Hristos*, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a II-a. *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti* (PSB 81), Bucureşti, 1990, pp. 177-320.

Quaestiones ad Thalassium [*Răspunsuri către Talasie*, CPG 7688]
Ediţii:
F. Combefis, PG 90, pp. 244-785.
C. Laga et C. Steel, în *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* I (qu. I-LV) (Corpus Christianorum. Series Graeca 7), Turnhout, Brepols, 1980; *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* II (qu. LVI-LXV) (Corpus Christianorum. Series Graeca 22), Turnhout, Brepols, 1990.
M.-J. van Esbroeck, „La question 66 du 'Ad Thalassium' géorgien", în A. Schoors, P. Van Deun (éd.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* (Orientalia Lovaniensia Analecta 60), Leuven, 1994, pp. 330-337.
Traduceri:
Pr. Dumitru Stăniloae, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi cari arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. 3, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pp. 1-460; reeditată în ultima ediţie la Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 23-417, în 2009, pp. 23-394.

Quaestiones ad Theopemptum
[**Răspunsuri către Theopempt**, CPG 7696]
Ediţii:
F. Combefis, 1393-1400.

M. Gitlbauer, *Die Ueberreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus graecus 1809*, I. Fasc. = Separatabdruck aus dem XXVII. Bande der *Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 2), Viena, 1878, pp. 87-89.

R. Cantarella, *S. Massimo Confessore, La mistagogia ed altri scritti* (Testi cristiani 4), Firenze, 1931, pp. 104-116 (text şi traducere), pp. 273, 277-278 (note).

B. Roosen, P. Van Deun, „A Critical Edition of the *Quaestiones ad Theopemptum* of Maximus the Confessor (CPG 7696)", în *The Journal of Eastern Christian Studies*, 55, 2003, pp. 73-79.

Quaestiones et dubia [**Întrebări şi nedumeriri**, CPG 7689]

Vezi paragraful special din bibliografie dedicat acestei lucrări.

Relatio motionis [**Audierea la palat (655)** CPG 7736, BHG 1231]

Ediţii:

F. Combefis, PG 90, 109-129; PL 129, 603-622.

P. Allen şi B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 39), Turnhout-Leuven, Brepols, 1999, pp. 13-51.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" - actele procesului - documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004, pp. 115-136.

Scolia in Corpus Areopagiticum (fragmenta) [**Scolii la operele Sfântului Dionisie Areopagitul (fragmente)**, CPG 7708]

Ediţii:

PG 4, 15-432, pp. 527-576.

Fragmente la S.L. Epifanovič, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika* [Materiale pentru studiul vieţii şi operei Sfântului Maxim Mărturisitorul], Kiev, 1917, pp. 101-208.

B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum* De divinis nominibus *cum additamentis interpretum aliorum* (Patristische Texte und Studien 62), Walter De Gruyter, Berlin, 2011 (celelalte scolii, în pregătire).

Traducere:

Pr. Dumitru Stăniloae, după PG, în volumul Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 41-59, 103-119, 177-228, 251-254, 271-281.

Vita Virginis **[Viaţa Maicii Domnului CPG 7712]**

Ediţii:

M. Van Esbroeck, *Maxime le Confesseur, Vie de la Vierge* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 478-479, Scriptores Iberici 21-22), Louvain, Peeters, 1986.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Viaţa Maicii Domnului*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 5-128.

***Addimenta e variis codicibus* [Fragmente diverse editate de S.L. Epifanovič, CPG 7707]**

Ediţie:

S.L. Epifanovič, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika* [Materiale pentru studiul vieţii şi operei Sfântului Maxim Mărturisitorul], Kiev, 1917, pp. 26-99. Fragmentele editate de Epifanovič au fost analizate critic în recenta teză de doctorat a lui B. Roosen, *Epifanovitch Revisited. (Pseudo)Maximi Confessoris Opuscula Varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Leuven, 2001.

***Fragmenta in cod. Vat. gr. 1809* [Fragmente diverse editate de M. Gitlbauer, CPG 7709]**

Ediţie:

M. Gitlbauer, *Die Ueberreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus graecus 1809*, I. Fasc. (= Separatabdruck aus dem XXVII. Bande der *Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 2), Viena, 1878, pp. 84-85, 89-90, 94-95.

***Fragmenta in* Doctrina Patrum [Fragmente publicate de Diekamp, în *Doctrina Patrum*, CPG 7710]**

Ediţie:

F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münster, 1907: 21, IX (pp. 137-138); 29, XIV (pp. 210-211), 39, VI (pp. 296-297), 40, XI (p. 300).

III. Surse biografice

Contra Constantinopolitanos
[**Contra constantinopolitanilor,** CPG 7740]

Ediții:

F. Combefis, PG 90, 201-206.

P. Allen şi B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 39), Turnhout-Leuven, Brepols, 1999, pp. 230-232.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *Cuvânt de înfierare împotriva constantinopolitanilor în apărarea sfântului Maxim scris de un monah din amărăciunea inimii*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți" – actele procesului – documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 205-207.

Anastasii Apocrisiarii epistola ad Theodosium Gangrensem
[**Epistola lui Anastasie Apocrisiarul către Teodosie din Gangra,** CPG 7733, BHG 1233d]

Ediții:

R. Devreesse, „La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de saint Maxime le Confesseur et ses compagnons d'exil", în *Analecta Bollandiana*, 73, 1955, pp. 10-16.

P. Allen şi B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 39), Turnhout-Leuven, Brepols, 1999, pp. 174-189.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *Scrisoarea lui Anastasie Apocrisiarul către Teodosie din Gangra (665-666)*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți" – actele procesului – documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 181-189.

Anastasii Monachi Epistula ad monachos Calaritanos
[**Epistola lui Anastasie Monahul către monahii din Cagliari,** CPG 7725]

Ediții:

F. Combefis, PG 90, 133-136; PL 90, 623-626.

P. Allen şi B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 39), Turnhout-Leuven, Brepols, 1999, pp. 166-169.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *A aceluiaşi sfânt monah Anastasie, ucenicul sfântului avvă Maxim, către comunitatea monahilor aşezaţi în Cagliari (Sardinia) (mai 658)*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" - actele procesului - documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 175-178.

Epitome [**Epitome,** BHG 1236]

Ediţie:

S.L. Epifanovič, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika* [Materiale pentru studiul vieţii şi operei Sfântului Maxim Mărturisitorul], Kiev, 1917, pp. 21-22.

Sancti Maximi vita ac certamen

[**Viaţa şi conduita sfântului Maxim,** BHG 1234]

Ediţii:

F. Combefis, PG 90, 68-109.

Completări la R. Devreese, „La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions", în *Analecta Bollandiana*, 46, 1928, pp. 18-23.

B. Neil, P. Allen, *The Life of Maximus the Confessor. Recension 3*, Center for Early Christian Studies, Australian Catholic University (Early Christian Studies 6), St. Pauls Publications, Strathfield, Australia, 2003, pp. 38-82, 174-184.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *Viaţa greacă. Viaţa, conduita şi martiriul cuviosului părintelui nostru Maxim Mărturisitorul scrisă de monahul Mihail Exabulitis de la mănăstirea Studiu*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" - actele procesului - documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 59-85.

Theodori Spudaei Hypomnesticon

[**Memorialul lui Teodor Spudeul,** CPG 7968, BHG 2261]

Ediţii:

R. Devreesse, „Le texte grec de l'«Hypomnesticum» de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme", în *Analecta Bollandiana*, 53, 1935, pp. 66-80.

P. Allen şi B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum. Series Graeca 39), Turnhout-Leuven, Brepols, 1999, pp. 197-227.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în *Memorialul lui Teodor Spudeul (668-669)*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" – actele procesului – documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 191-204.

Vita [**Viaţa**, BHG 1235]

Ediţie:

S.L. Epifanovič, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika* [Materiale pentru studiul vieţii şi operei Sfântului Maxim Mărturisitorul], Kiev, 1917, pp. 23-25.

Vita et passio Maximi

[**Viaţa şi pătimirea Sfântului Maxim**, BHG 1233m]

S.L. Epifanovič, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika* [Materiale pentru studiul vieţii şi operei Sfântului Maxim Mărturisitorul], Kiev, 1917, pp. 1-10.

Vita syriaca [**Viaţa siriacă**]

Ediţie:

S. Brock, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor", în *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, pp. 302-313.

Traducere:

Ioan I. Ică jr., în „Viaţa siriacă. Istoria privitoare la ticălosul Maximos din Palestina, care a hulit împotriva Ziditorului şi i s-a tăiat limba", în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" – actele procesului – documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 209-220.

IV. Quaestiones et dubia [CPG 7689]

Ediţii:

François Combefis, *S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, operum tomus primus ex probatissimis quaeque mss. codicibus, Regiis, Card. Mazarini, Seguierianis, Vaticanis, Barberinis, Magni Ducis Florentinis, Venetis, etc., eruta, nova Versione subacta, Notisque illustrata*, Parisiis, 1675, pp. 300–334. Ediţie republicată în J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 90, 785-856.

Maximi Confessoris Quaestiones et dubia edidit José H. Declerck (Corpus Christianorum Series Graeca 10), Turnhout, Leuven University Press, Brepols, 1982, CCLIII + 255p.
Recenzii: Ch. Martin, *Nouvelle Revue Theologique*, 105, 1983, pp. 438-439; J.C.M. van Winden, *Vigiliae Christianae* 37, 1983, pp. 310-311; J. Darrouzès, *Revue des études byzantines*, 42, 1984, pp. 295-296; W. Lackner, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34, 1984, pp. 283-287; F. Petit, *Recherches de theologie ancienne et medievale*, 51, 1984, p. 253; R. Riedinger, *Byzantinische Zeitschrift*, 77, 1984, pp. 55-56; Rowan Williams, *Journal of Theological Studies*, 38, 1987, pp. 225-227; A. Sidorov, *Византийский Временник*, 49, 1988, pp. 211-213.

Traduceri:

în română:

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi răspunsuri*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi cari arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. 2, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 209-252; reeditată în ultima ediţie la Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 206-246, în 2009, pp. 189-226.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi nedumeriri*, introducere şi note de pr. prof. Dragoş Bahrim, trad. Laura Enache, *Basileia*, I, 1, 2008, pp. 139-160 (traducerea întrebărilor 20-49 din ediţia Declerck); http://revistabasileia.wordpress.com/-category/revista-basileia/

în franceză:

Saint Maxime le Confesseur, *Questions et difficultés*, introduction par Jean-Claude Larchet, trad. par Emmanuel Ponsoye (col. Sagesses chrétiennes), Paris, 1999.
Recenzii: Jean-Marie Auwers, *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 95, 2000, p. 704; Jean Galot, *Gregorianum*, 81, 2000, p. 601; E.G. Farrugia, *Orientalia Christiana Periodica*, 69, 2003, pp. 249-250; Daniel Vigne, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 103, 2, 2002, pp. 207-208; Panayotis A. Yannopoulos, *Byzantion*, 72, 1, 2002, p. 308.

în engleză:

Despina D. Prassas, *St. Maximos the Confessor's Questions and Doubts: Translation and Commentary*, Ph. D. Thesis, The Catholic University of America, Washington, D.C., 2003, editată şi revizuită, în vol. St. Maximus the Confessor, *Questions and Doubts*, Northern Illinois University Press, 2010.
Recenzii: Joshua Lollar, *Journal of Early Christian Studies*, 19, 1, 2011, pp. 150-152; Adrian Agachi, *Studii Teologice*, 7,1, 2011, pp. 276-279.

în rusă:

Прп. Максим Исповедник, *Разъяснение некоторых трудностей в Священном Писании, писаниях святых отцов и других вопросов и недоумений*, Издание подготовили Г.И. Беневич и Д.А. Черногазов, Москва, Святая гора Афон, 2010.

în neogreacă:

Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωταποκρίσεις*, trad. I. Sakalis (Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14A), Θεσσαλονίκη, 1992.

Literatură secundară

Benevich, Grigory, „Предисловие", în vol. Прп. Максим Исповедник, *Разъяснение некоторых трудностей в Священном Писании, писаниях святых отцов и других вопросов и недоумений*, 2010, pp. 7-70.

Declerck, José H., „La tradition des *Quaestiones et dubia* de S. Maxime le Confesseur", în vol. Felix Heinzer, Christoph Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Éditions Universitaires, Fribourg, 1982, pp. 85-96.

—, „Remarques sur la tradition du *Physiologus* grec", în *Byzantion* 51, 1981, pp. 148-158.

—, *Introduction*, în *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, CCSG 10, Turnhout et Leuven, 1982, pp. VII-CCLI.

Gianelli, C., „Una *editio maior* delle *Quaestiones et Dubia* di S. Massimo il Confessore?", în S. Kuriakidès, A. Xuggopoulos, P. Zepos (eds.), *Πεπραγμένα τοῦ θ' Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 12-19 Ἀπριλίου 1953*, vol. II, Atena, 1956, pp. 100-111, articol reluat în volumul C. Gianelli, *Scripta minora* (Studi bizantini e neoellenici 10), 1963, pp. 215-224.

Larchet, J.-Cl., *Introduction*, în Maxime le Confesseur, *Questions et difficultés*, Paris, 1999, pp. 7-26.

Prassas, Despina Denise, *St. Maximos the Confessor's Questions and Doubts: Translation and Commentary*, Ph.D. Thesis, The Catholic University of America, Washington, D.C., 2003, pp. 55-70.

—, „St. Maximus the Confessor's *Quaestiones et dubia*: Possible Rabbinic Sources", comunicare la a XVI-a Conferință Internațională de Studii Patristice, Oxford, august 2011.

Riedinger, U., „Die «Quaestiones et Dubia» (Erotapokriseis) des Maximos Homologetes im Codex Vaticanus Graecus 1703 (s. 10.)", în *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 19, 1966, pp. 260-276.

V. Izvoare patristice şi alte scrieri vechi

Anastasie Sinaitul (Sf.) *Quaestiones et responsiones*, în vol. *Anastasii Sinaïtae Quaestiones et responsiones*, M. Richard and J. Munitiz eds., CCSG 59, Turnhout, Brepols, 2006 [traducere în curs de apariție la Editura Doxologia].

Apophtegmata Patrum *Pateric egyptean*, Filotheu Bălan ed., Editura Sophia, Bucureşti, 2011.

Aristotel *Etica nicomahică*, trad. rom. Stella Petecel, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

Metafizica, trad. Ştefan Bezdechi, Editura Iri, Bucureşti, 1996.

Augustin *Despre natura binelui. Contra manihеilor*, trad., note şi comentarii de Cristian Şoimuşan, prefață, cronologie şi bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004.

De doctrina christiana, trad. de Marian Ciucă, Humanitas, 2002.

Calist Angelicoudes *Despre participarea la Duhul Sfânt şi cum ne vin nouă prin aceasta toate darurile dumnezeieşti în Hristos*, în vol. *Trei tratate isihaste*, în curs de apariție la Editura Doxologia, Iaşi.

Chiril al Alexandriei (Sf.) *In Regum librum*, PG 69.

Diadoh al Foticeii (Sf.) *Capita centum de perfectione spirituali*, éd. É. des Places, în *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles. Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 5, Paris, 1966 [trad. rom. pr. D. Stăniloae, în Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, FR 1, 1999].

Dionisie Areopagitul (Sf.) *De caelesti hierarchia*, PG 3, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien 33), Walter de Gruyter, 1990 [trad. rom. după PG de pr. Dumitru Stăniloae, în volumul Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Bucureşti: Editura Paideia, 1996].

De divinis nominibus, în PG 3, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien 33), Walter de Gruyter, 1990, [trad. rom. după

PG de pr. Dumitru Stăniloae, în volumul Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Bucureşti, Editura Paideia, 1996].

Grigorie de Nazianz (Sf.) *Oratio XVI, In patrem tacentem*, PG 35.

Oratio XIX, Ad Iulianum tributorum exaequatorem, PG 35.

Oratio XX, De dogmate et constitutione episcoporum, PG 35.

Oratio XXIII, De pace, ed. J. Mossay – G. Lafontaine, *Gregoire de Nazianze. Discours 20-23. Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 270, Paris, 1980.

Oratio XXXII, *De moderatione in disputando*, PG 36.

Oratio XXXVIII, ed. C. Moreschini – P. Gallay, *Gregoire de Nazianze. Discours 38-41. Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 358, Paris, 1990.

Oratio XXXIX, *In sancta lumina*, PG 36.

Oratio XL, *In sanctum baptisma*, PG 36.

Oratio XLI, *In Pentecosten*, PG 36.

Oratio XLV, *In sanctum Pascha II*, PG 36.

Grigorie de Nyssa (Sf.) *De hominis opificio*, PG 44.

De virginitate, în *Gregorii Nysseni Opera*, VIII, ed. W. Jaeger, Leiden, 1960-.

Oratio I in Christi resurrectionem, în *Gregorii Nysseni Opera*, IX, ed. W. Jaeger, Leiden, 1960-.

Grigorie Palama (Sf.) *Decalogul legislaţiei după Hristos sau al Noului Testament*, PG 150, 1089-1101, [Sf. Grigorie Palama, *Fecioara Maria şi Petru Athonitul – prototipuri ale vieţii isihaste şi celelalte scrieri duhovniceşti. Scrieri II*, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005, p. 429-439].

Omilii, vol. 2-3, trad. Parascheva Grigoriu, Anastasia, Bucureşti, 2004, 2007.

Ioan Hrisostom (Sf.) *In acta apostolorum homilia XLI*, PG 60.

Ioan Damaschin (Sf.) *Expositio fidei*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* II (Patristische Texte und Studien 12), Berlin-New York, 1973.

Irineu al Lyonului (Sf.) *Adversus haereses V*, éd. A. Rousseau, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre V. Édition critique d'après les versions arménienne et latine, tome II. Texte et traduction*, SC 153, Paris, 1969.

Isaac Sirul (Sf.) *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, în *Filocalia*, vol. 10, trad. pr. D. Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 2008.

Isidor Pelusiotul (Sf.) *Epistulae*, PG 78.

Liturghia Sfântului Marcu F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*. Vol. I. *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896.

Marcu Ascetul (Sf.) *Despre legea duhovnicească*, FR1, 1999.

Nemesius de Emesa *De natura hominis*, PG 40.

Origen *Omilii şi adnotări la Exod*, studiu introductiv, traducere şi note de Adrian Muraru, Polirom, 2006.

Platon *Republica*, traducere de Andrei Cornea în Platon, *Opere V*, editate de Constantin Noica şi Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

Simbolul constantinopolitan *Acta conciliorum oecumenicorum*, 2. I. II, ed. E. Schwartz, Strassburg, 1914, p. 80.

Sinodul I Ecumenic de la Niceea Canonul 20, J.D. Mansi, ed., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, II, 684A.

Timotei al Alexandriei (Sf.) *Resp. canonica* 18 în P.-P. Joannou, *Fonti. II. Les canons des Pères Grecs*, Rome, 1963.

Vasile cel Mare (Sf.) *Homilia in Psalmum I*, PG 29.
Homilia de ieiunio, PG 31.

VI. Hermeneutica şi exegeza Sfântului Maxim Mărturisitorul

Berthold, George C., „Maximus Confessor: theologian of the word", în Charles Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden, Boston, 2006, pp. 942-971.

—, „History and Exegesis in Evagrius and Maximus", L. Lies (éd.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenes-*

kongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985) (Innsbrucker theologische Studien, 19), Innsbruck-Wien, 1987, pp. 390-404.

—, „Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor", în Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* , 27, 1993, pp. 129-144.

Blowers, Paul M., „The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor", Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* , 27, 1993, pp. 145-149.

—, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the 'Quaestiones ad Thalassium'* (Christianity and Judaism in Antiquity 7), Notre Dame (Indiana), 1991.

—, „Interpreting Scripture", în A. Casiday – F.W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity.* Vol. 2. *Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, 2007, pp. 618-636.

—, „The Anagogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics", în G. Dorival – A. Le Boulluec (éd.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 118), Leuven, 1995, pp. 639-654.

—, „The World in the Mirror of Holy Scripture: Maximus the Confessor's Short Hermeneutical Treatise in *Ambiguum ad Ioannem* 37", în Paul M. Blowers, Angela Russell Christman, David E. Hunter, and Robin Darling Young (eds.), *In Dominico Eloquio / In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002, pp. 408-426.

—, „Eastern Orthodox Biblical Interpretation", în Alan J. Hauser, Duane F. Watson (eds.), Schuyler Kaufman (assoc. ed.), *A History of Biblical Interpretation.* Vol. 2. *The Medieval through the Reformation Periods*, Eerdmans, 2009, pp. 172-200.

—, „Making Ends Meet: Variable Uses of the Psalm Title *Unto the End* (εις το τέλος) in Greek Patristic Commentators on the Psalter", în *Studia Patristica*, 44, 2010, pp. 163-176.

Bornert, R., „Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur", în *Studia Patristica*, 10, 1, 1970, pp. 323-327.

Boudignon, Christian, „Silence ou exégèse de Maxime le Confesseur", în *Annali di storia dell'esegesi*, 15, 2, 1998, pp. 353-363.

Coman, Constantin, „Premise ermineutice în lucrarea *Răspunsuri către Talasie* a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Contribuții la o

ermineutică ortodoxă", în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian". Anul universitar 2000-2001*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2001, pp. 69-105, reluat în volumul *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2002, pp. 152-200.

Costache, Doru, „Programul hermeneuticii tradiţionale. Trei scrieri ale Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *Bărăganul Ortodox* (Slobozia), mai 2004, pp. 4-5, iunie 2004, p. 4.

Croce, Vittorio, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore* (Studia Patristica Mediolanensia 2), Milano, 1974.

Dalmais, I.-H., „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après *Qu. Thal.* 60 et la *Mystagogie*", în F. Heinzer – C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Fribourg, 1982, pp. 13-25.

Florea, Petru, *Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Academos, Târgu Mureş, 1998.

Kattan, Assaad Elias, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der bibelhermeneutik bei Maximus Confessor* (Supplements to Vigiliae Christianae 63), Leiden-Boston, Brill, 2003.

—, "The Christological Dimension of Maximus Confessor's Biblical Hermeneutics", în *Studia Patristica*, 42, 2006, pp. 169-174.

Kirchmeyer, J., „Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique?", în *Studia Patristica*, 8, 2, 1966, pp. 406-413.

Madden, J.N., *Christology and Anthropology in the Spirituality of Maximus the Confessor. With special reference to the Expositio Orationis Dominicae*, dissertation, Durham, 1982.

—, „The Commentary on the Pater Noster: an Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor", în F. Heinzer – C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Fribourg, 1982, pp. 147-155.

Mihoc, Vasile, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinţilor Părinţi", în James D.G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz, Vasile Mihoc (editori), *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectivă ortodoxă şi apuseană. Documente ale Simpozionului Est-Vest al specialiştilor în Noul Testament de la Neamţ (4-11 septembrie 1998)*, Teofania, Sibiu, 2003, pp. 15-88.

Pelikan, J., „«Council or Father or Scripture»: the Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor", în D. Neiman, Margaret Schatkin (eds.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky*, (Orientalia Christiana Analecta 195), Roma, 1973, pp. 277-288.

Schoors, A., „Biblical Onomastics in Maximus Confessor's *Quaestiones ad Thalassium*", în A. Schoors, P. Van Deun (éd.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* (Orientalia Lovaniensia Analecta 69), Leuven, 1994, pp. 257-272.

Sherwood, P., „Exposition and Use of Scripture in St Maximus as manifest in the Quaestiones ad Thalassium", în *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), pp. 202-207.

Van Deun, Peter, „La symbolique des nombres dans l'œuvre de Maxime le Confesseur (580-662)", în *Byzantinoslavica* 53 (1992), pp. 237-242.

VII. Literatură secundară

Adkins, A.W.H., „Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic", în *Classical Philology*, vol. 73, No. 4. (Oct., 1978), pp. 297-313.

Alfeyev, Mitropolit Ilarion, „Potirul euharistic la Liturghiile slujite în sobor", http://www.teologie.net/2011/10/31/mitropolitul-ilarion-alfeev-potirul-euharistic-la-liturghiile-slujite-in-sobor/

Andia, Ysabel de, „Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite", în Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris, 1997, pp. 293-328.

Argarate, Pablo, „«Car mes iniquités dépassèrent ma tête». Les fonctions du texte biblique dans la section katanyktique du *Logos Asketikos* de Maxime le Confesseur", în L. Di Tommaso and L. Turcescu (eds.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006* (The Bible in Ancient Christianity), Leiden, E.J. Brill, 2008, pp. 17-36.

Bahrim, Dragoş, „Despre cosmos şi împlinirea sa în om în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *Teologie şi Viaţă*, 12, 2002, nr. 5-8, pp. 87-104.

—, „The Anthropic Cosmology of St. Maximus the Confessor", în *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, 3, 2008, pp. 11-37, http://www.jirrs.org/.

Balthasar, Hans Urs von, *Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor* (Freiburger Theologische Studien, Heft 61), Freiburg im Brisgau, 1941.

—, *Kosmische Liturghie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, 1961 [Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, transl. by Brian Daley S.J., A Communio Book, Ignatius Press, San Francisco, 2003].

Bardy, G., „La littérature patristique des *Quaestiones et Responsiones* sur l'Écriture sainte", în *Revue biblique*, 41, 1932, pp. 210-236, 341-369, 515-537; 42, 1933, pp. 328-352.

Benevich, Grigory, „The Sabbath in St. Maximus the Confessor", în *Studi sull' Oriente Cristiano*, diretta Gaetano Passarelli, 9,1, Roma, 2005, pp. 63-81.

Berthold, G.C., „Maximus the Confessor and the *Filioque*", în *Studia Patristica*, XVIII/1, 1985, pp. 113-117.

Bill, Clarence P., „Notes on the Greek θεωρός and θεωρία", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 32, 1901, pp. 196-204.

Boojamra, J., „Original Sin according to St. Maximus the Confessor", în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 20, 1976, pp. 19-30.

Bornert, René, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9), Paris, 1966.

Boudignon, Christian, „Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?", în B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (éd.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Five Birthday* (Orientalia Lovanensia Analecta 137), Peeters, 2004, pp. 11-43.

—, „Le pouvoir de l'anathème, ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VIIe siècle", în A. Camplani, G. Filoramo (éds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism* (Orientalia Lovaniensia Analecta 157), Peeters, 2007, pp. 245-274.

Bradshaw, David, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004 [*Metafizica energiilor necreate şi schisma Bisericii*, trad. de Dragoş Dâscă şi protos. dr. Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, 2010].

Brisson, L.; Congourdeau, M.-H.; Solère J.-L. (éd.), *L'embryon, formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38), Éditions Vrin, Paris, 2008.

Brune, François, „La réduction de la personne à l'être dans la pensée de Saint Augustin et dans la scolastique", în Patric Ranson (éd.), *Saint Augustin. Dossier H*, L'Age d'Homme, pp. 262-281.

Bucur, Bogdan G., „Foreordained from All Eternity. The Mystery of the Incarnation According to Some Early Christian and Byzantine Writers", în *Dumbarton Oaks Papers*, 62, 2008, pp. 199-215.

Colson, F.H., „Triangular Numbers in the New Testament", în *Journal of Theological Studies*, 16(1915), pp. 67-76.

Conticello, Vassa; Citterio, Elia, „La Philocalie et ses versions", în C.G. Conticello, V. Conticello (éd.), *La théologie byzantine et sa tradition, II (XIII-XIX s.)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002, pp. 999-1021.

Congourdeau, M.-H., „L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur", în *Nouvelle revue théologique*, 111, 1989, pp. 693-709.

—, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C.-V^e siècle apr. J.-C.)* (Monographies 26), Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2007.

Daley, Brian, „Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor", în F. Heinzer, C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg, 1982, pp. 309-339.

Dehart, Scott M., „The Convergence of Praxis and Theoria in Aristotle", în *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1, 1995, pp. 7-27.

Doods, E.R., *Grecii şi iraţionalul*, trad. de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia, Polirom, Iaşi, 1998.

Dörries, H., „Erotapokriseis", în *Real lexicon für Antike und Christentum*, t. 6, 1966, coll. 347-370.

Dumitriu, Anton, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984.

Eco, Umberto, *Cum ne construim duşmanul* (art. *Embrionii afară din Paradis*), Polirom, 2011, pp. 95-104.

Emmet, D., „Theoria and the Way of Life", în *Journal of Theological Studies*, 17, 1966, pp. 38-52.

Epifanovič, S.L., *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovědnika*, Kiev, 1917.

—, *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoie bogoslovie*, Kiev, 1915, reed. Farnborough, 1971 [S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi teologia bizantină*, trad. pr. Marcel Corja, Bucureşti: Evanghelismos, 2009].

Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, Sibiu, 1993.

Florovsky, G., „*Cur Deus homo?* The Motive of the Incarnation", în *Creation and Redemption* (The Collected Works of Georges Florovsky 3), Belmont, 1976, pp. 163-170.

Hart, S., „Triangular Numbers", în *Journal of Theological Studies*, 17, 1, 1915, pp. 76-77.

Hauser, Alan J., Watson Duane F. (eds.), Kaufman Schuyler (assoc. ed.), *A History of Biblical Interpretation*. Vol 2. *The Medieval through the Reformation Periods*, Eerdmans, 2009.

Hausherr, I., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* (Orientalia Christiana Analecta 137), Roma, 1952.

Heidegger, Martin, „Despre esenţa şi conceptul lui φύσις (Aristotel, *Fizica*, B, 1)", în *Repere pe drumul gândirii*, trad. şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988, pp. 211-273.

Heinzer, Felix, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg, 1980.

Hörandner, W., „Erotapokriseis", în *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. 2, Tübingen, 1994, coll. 1417-1419.

Gianelli, C., *Codices Vaticani graeci. Codices 1684-1744* (Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti), Bybliotheca Vaticana, 1961.

Ghyka, Matila C., *Filosofia şi mistica numărului*, trad. D. Purnichescu, postfaţă de C.M. Ionescu, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

Goilav, Ana-Maria, *Sanctuarul central în creştinismul timpuriu. O investigaţie hierotopică*, teză de doctorat, Universitatea de Arhitectură şi Urbanism „Ion Mincu", Bucureşti, 2010; rezumat în Tătaru-Cazaban, Bogdan (ed.), *Comuniune şi contemplaţie. Despre creştinismul patristic şi bizantin. Volum dedicat părintelui ieromonah Iustin Marchiş cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, Zeta Books, Bucureşti, 2011, p. 45-65.

Grumel, V., „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur (saint)", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 1, 1928, coll. 448-459.

Guran, Petre, „Eclesiologia isihastă şi *Bizanţul de după Bizanţ*", în Bogdan Tătaru-Cazaban (ed.), *Comuniune şi contemplaţie. Despre creştinismul patristic şi bizantin. Volum dedicat părintelui*

ieromonah Iustin Marchiş cu prilejul împlinirii a 60 de ani, Zeta Books, Bucureşti, 2011, pp. 177-192.

—, *Rendre la couronne au Christ. Une theologie politique pour la fin de l'Empire*, thèses de doctorat, Paris, 2003.

Icã jr., Ioan I. (ed.), *Sfîntul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi" - actele procesului - documentele exilului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004.

Icã jr., Ioan I., „O biografie doxologică a Fecioarei Maria în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul?", în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Viaţa Maicii Domnului*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 143-158.

Janssens, Bart, „François Combefis and the Edition of Maximus the Confessor's Complete Works", în *Analecta Bollandiana*, 119, 2001, pp. 357-362.

Joannou, P.-P., *Fonti. II. Les canons des Pères Grecs*, Rome, 1963.

Kalomiros, Alexandros, *De la Facere la Apocalipsă*, Editura Lumea Credinţei, Bucureşti, 2005.

Karayiannis, V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1993.

Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (The Bible in Ancient Christianity 1), Leiden-Boston: Brill, 2004.

Lampe, G.W.H., (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1969.

Larchet, Jean-Claude, „Ancestral Sin according to St. Maximus the Confessor: a Bridge between Eastern and Western Conceptions", în *Sobornost/ECR*, 20, 1998, pp. 26-48.

—, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio Fidei 194), Paris, 1996.

—, „La pensée de saint Maxime le Confesseur dans les «Questions à Thalassios»", în *Le Messager orthodoxe*, 116, 1990, pp. 3-34.

—, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Cerf, Paris, 2010.

—, *Maxime le Confesseur (580-662)* (coll. Initiations aux Pères de l'Église), Cerf, Paris, 2003 [traducere românească în pregătire la Editura Doxologia].

—, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (Cogitatio Fidei 208), Cerf, Paris, 1998 [*Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit şi Apus*, trad. Daniela Cojocariu, ediţie îngrijită de pr. Dragoş Bahrim, Doxologia, Iaşi, 2010].

—, *Etica procreaţiei în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, trad. Marinela Bojin, Editura Sophia, Bucureşti, 2003.

—, *Introduction*, în Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, trad. et notes par E. Ponsoye, commentaires par le P. D. Staniloae, Paris, Suresnes, 1994, pp. 9-84.

—, *Introduction*, în Saint Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios (I-XL)*, traduction par Françoise Vinel (*Sources chrétiennes* 529), Éditions du Cerf, Paris, 2010, pp. 7-95.

Liddell, H.G.; Scott, R.; Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, 1996.

Louth, Andrew, „St. Maximos' Doctrine of the *logoi* of Creation", în *Studia Patristica*, 48, 2010, pp. 77-84.

—, „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas", în *Modern Theology*, 24, 4, 2008, pp. 585-599.

—, „The Transfiguration in the Theology of St. Maximos the Confessor", în *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia orthodoxa*, 42, 1-2, 1997, pp. 19-30.

Lubac, Henri de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, Paris, 1950.

Margerie, Bertrand de, *An Introduction to the History of Exegesis. I. The Greek Fathers*, preface by Ignace de la Potterie, S.J., translated from French by Leonard Maluf, Saint Bede's Publications, Petersham, Massachusetts, 1993.

Martini, Carlo Maria; Eco Umberto, *În ce cred cei care nu cred?* (art. *Când începe viaţa umană?*), Polirom, Iaşi, 2011², pp. 27-35.

McKim, Donald K. (ed.), *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press, 1998.

Michaud, E., „Saint Maxime et la doctrine de l'apocatastase", în *Revue internationale de theologie*, 10, 1902, pp. 257-272.

Mihăilă, Alexandru, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament. Mici comentarii la mari texte*. vol. 1, Editura Nemira, 2011.

Moore, Edward, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confesssor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*, Dissertation.com, Boca Raton, Florida, 2005.

Moreschini, Claudio, „Introduzione. Massimo, confessore della retta fede", în Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 5-202.

—, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, 2004.

Mureşan, Valentin, *Comentariu la Etica nicomahică*, Humanitas, Bucureşti, 2007.

Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

Neuhoff, Klaus Heinrich, „«Bunte» Eschatologie?: Zu Eugene Michauds Verständnis der Allerlösung bei Maximos dem Bekenner", în *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 99, 3, 2009, pp. 170-205.

Nichols, Aidan, *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor în Modern Scholarship*, Edinbourgh: T&T Clark, 1993.

Norris, Frederick W., „Universal salvation in Origen and Maximus", în Nigel M. de S. Cameron (ed.), *Universalism and the Doctrine of Hell. Papers presented at the Fourth Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1991*, Paternoster Press & Baker Book House, 1992, pp. 35-72.

Palmieri, A., „Esprit Saint", în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 5, 1913, col. 794.

Papadoyannakis, Yannis, „Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis", în Scott Fitzgerald Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate Publishing, 2006, pp. 91-106.

Perl, Eric David, *Methexis: Creation, Incarnation, deification in Saint Maximus Confessor*, Diss., Yale University, 1991.

Peters, Francis E., *Termenii filosofiei greceşti*, trad. D. Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Radosavljević, Artemije, „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe", în F. Heinzer, C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Fribourg, 1982, pp. 193-206.

Ramelli, Ilaria, „Nota sulla continuità della dottrina dell'apocatastasi in Gregorio di Nissa dal *De anima et resurrectione* all' *In illud: tunc et ipse Filius*", în *Archaeus*, 10, 1-2, 2006, pp. 105-145.

—, „Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", în *Vigiliae Christianae*, 61, 2007, pp. 313-356.

Rapp, Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, 2005.

Redovičs, Arnis, „Gregory of Nazianzus (*Or.* 29.2), in Maximus the Confessor's *Ambigua*", în *Studia Patristica*, 37, 2001, pp. 250-256.

Renczes, Philipp Gabriel, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 2003.

Romanides, Ioannis, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, trad. Dragoş Dâscă, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010.

Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2005.

Sherwood, Polycarp, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana 30), Roma, 1952.

—, „Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ", în *Berichte zum XI internationalen Byzantisten-Kongress München 1958*, III, 1, Munich, 1958, pp. 1-27.

—, *The Earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Studia Anselmiana 36), Roma, 1955.

Shoemaker, Stephen J., „The Georgian *Life of the Virgin* attributed to Maximus Confessor: its Authenticity(?) and Importance", în *Scrinium*, II, 2006, pp. 307-328.

Stăniloae, D., „Introducerea traducătorului", în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, pp. 5-42.

—, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, Bucureşti, 1997.

—, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica*, EIBMBOR, Bucureşti, 1992.

Stéphanou, E., „La coexistence initiale de l'âme et du corps d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète", în *Échos d'Orient*, 31, 1932, pp. 304-315.

Sterk, Andrea, *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Harvard University Press, 2004 [Andrea Sterk, *Monahul-episcop în antichitatea târzie. Renunțând la lume dar totuşi conducând Biserica*, trad. Dragoş Dâscă, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2012].

Tătaru-Cazaban, Bogdan, „Ordinea creației şi răul în viziunea augustiniană", în Augustin, *Despre natura binelui. Contra manihеilor*, trad., note şi comentarii de Cristian Şoimuşan, prefață, cronologie şi bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, pp. 99-117.

Tătaru-Cazaban, Bogdan (ed.), *Comuniune şi contemplație. Despre creştinismul patristic şi bizantin. Volum dedicat părintelui ieromonah Iustin Marchiş cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, Zeta Books, Bucureşti, 2011.

Thunberg, Lars, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, Foreword by A.M. Allchin, Crestwood (New York),

1985 [Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. prof. dr. Remus Rus, EIBMBOR, Bucureşti, 1999].

—, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago-La Salle (Illinois), 2nd edition, 1995 [Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, trad. Anca Popescu, Sophia, Bucureşti, 2005].

—, „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of eucharistic presence", în F. Heinzer, C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Fribourg, 1982, pp. 285-308.

Todorov, Tzvetan, *Symbolism and Interpretation*, Cornell University Press, 1983.

Tollefsen, Torstein, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A study of His Metaphysical Principles*, Unipub forlag, Oslo, 2000; Oxford University Press, 2008.

—, „Did St. Maximus the Confessor have a Concept of Participation?", în *Studia Patristica*, 37, 2001, pp. 618-625.

Torjesen, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Method în Origen's Exegesis*, Walter de Gruyter, Berlin, NY, 1986.

Van Der Lugt, M., „L'animation de l'embrion humain dans la pensée médievale", în L. Brisson, M.- H. Congourdeau et J.-L. Solère (éd.), *L'embryon, formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38), Éditions Vrin, Paris, 2008, pp. 233-254.

Viller, M., „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique", în *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 156-184, 239-268.

Vlăduţescu, Gh., *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Paideia, Bucureşti, 2001.

Voicu, C., „Hristologia cosmică după Sfântul Maxim Mărturisitorul", în vol. diac. I.I. Ică jr. (ed.), *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, pp. 589-607.

Völker, W., *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1965.

Wigoder, G. (ed.), *Enciclopedia iudaismului*, Hasefer, Bucureşti, 2006.

Concordanțe

I. Concordanța întrebărilor din ediția Declerck (CCSG 10) cu ediția Combefis (PG 90, trad. D. Stăniloae)

J. Declerck, CCSG 10	F. Combefis, PG 90/ D. Stăniloae	Subiectul exegezei
1	-	Probabil Ieş. 4,6
2	-	Gen. 11,1-9
3	38	I Reg. 16,23
4	-	In 3,5; Mt. 3,11; Lc. 3,16
5	-	Grigorie de Nazianz, *Or. XLI, In Pent.*, II, PG 36, 444BC
6	39	Gen. 14,20-23
7	40	Despre celibatul sacerdoților creştini
8	-	Am. 7,14
9	-	Num. 21,8-9
10	-	Lev. 23,3; 23,15-16; 25,4; 25,10
11	-	IV Reg. 4,32-35
12	-	Mt. 1,1-16; Lc. 3,23-38
13	41	Despre numărul impar al pâinilor şi potirelor în săvârşirea euharistiei
14	42	Despre neştiința îngerilor privind iconomia Întrupării. *Cf.* Lc. 1,26-38; Lc. 2,9-14.
15	43	Ios. 9,2
16	44	Ier. 7,18; 1,15
17	79	Lev. 1,10; 1,3; 3,12; 1,14
18	-	Mt. 17,24 şi 27
19	13	Despre apocatastază la Sfântul Grigorie de Nyssa
20	-	Bel 1-22

21	-	I Cor. 15,23-24
22	-	Gen. 9,12-17
23	-	Lev. 7,26; 17,12-14
24	-	Ieş. 21,29-36
25	-	Gen. 37,3 şi 9-10
26	-	Ieş. 13,21-22
27	-	Ieş. 16,20
28	-	Ieş. 21,22-23
29	-	Num. 35,6 şi 14
30	-	Gen. 30,37-38; 31,19; 35,4
31	-	Gen. 38
32	-	Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Reg. lib.*, III, PG 69, 692BC; *cf.* III Reg. 20,1-13
33	46	Jud. 11
34	-	Eccl. 10,18
35	-	In 2,1-11
36	47	Mt. 11,11; Lc. 7,28
37	-	Lev. 11; Deut. 14,3-20
38	-	Rom. 9,11-13
39	-	Gen. 18,2; 19,1
40	14	Mt. 5,22
41	-	Jud. 19,1-30
42	-	II Tim. 4,2
43	-	Mt. 25,1-12
44	-	Gen. 2,8
45	-	In 21,9
46	-	Lc. 19,1-10
47	-	Deut. 32,32; Num. 6,3-4
48	-	Ef. 6,14
49	-	I Reg. 22,18
50	15	*Symb. Constant.*, despre Întruparea de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria

51	48	Pilde 16,5
52	-	Pilde 1,6; 22,27
53	-	Is. 40,12
54	-	IV Reg. 20,1-7; Is. 38,1-22
55	-	IV Reg. 6,4-6
56	-	In 21,11
57	-	Sfântul Grigorie de Nyssa, *Or. I in Christi resurrect.* (*Greg. Nyss. Op.*, IX, p. 286); I Petr. 3,19; 4,6
58	-	Prov. 22,29
59	49	Prov. 24,16
60	16	Ef. 1,12
61	-	Ef. 1,18-19
62	-	Ef. 2,10
63	-	Ef. 2,14
64	-	Pilde 30,4
65	-	Is. 13,12
66	-	Gen. 2, 12
67	-	Jud. 16,21
68	-	Jud. 15,15
69	-	Deut. 7,1-2; Jud. 3,1-3
70	50	Mt. 6,17
71	-	Lc. 13,32
72	17	I Cor. 15, 50
73	-	Deut. 4, 10; Ieş. 19 şi 24
74	18	Ce este *diapsalma*
75	51	Mt. 18,6; Mc. 9,42; Lc. 17,2
76	-	Num. 15,32-36; 15,38.
77	52	Gen. 4,1-16
78	19	Gen. 4,19 şi 23-24
79	-	Jud. 17,3-5; 8,24-27
80	-	Jud. 6 - 7

81	-	Mt. 28,20
82	-	Ios. 6; Ios. 7,11 şi 20-21; Ios. 7,15 şi 25
83	20	Despre diferitele voiri ale lui Dumnezeu
84	53	Sir. 11,28
85	21	Ps. 3,7 (LXX)
86	22	Ps. 80,3
87	-	Ce este creaţia elementară
88	-	Gen. 28,12
89	-	Mt. 22,19; Mc. 12,15-16; Lc. 20,24
90	54	Mt. 10,23
91	23	Mt. 12,20
92	-	Ps. 80,4
93	-	Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. de ieiun.*, I,5, PG 31, 169B
94	-	Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps.*, I, 3, PG 29, 213CD
95	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 27, PG 36, 397C
96	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 27, PG 36, 397C
97	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 33, PG 36, 405B
98	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 33, PG 36, 405B
99	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XL, In s. Baptisma*, 36, PG 36, 412A
100	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 1, PG 35, 936A
101	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 4, PG 35, 937CD
102	55	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 4, PG 35, 937D-940A
103	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 4, PG 35, 940A
104	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XXXII, De mod. in disp.*, 27, PG 36, 205A.

105	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XXIII, De pace* III, 8, SChr 270, p. 298.
106	56	II Ezd. 10,3
107	-	Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I, 1,* PG 29, 209A-212A
108	-	Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I, 1,* PG 29, 212A
109	-	Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I, 1,* PG 29, 212C
110	57	Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I, 2,* PG 29, 212D
111	-	Rom. 11,32
112	-	Rom. 14,2
113	-	Rom. 15,8
114	-	Rom. 13,11.
115	-	I Cor. 15,29
116	-	Fapte 10,11-12
117	-	Fapte 19,19
118	-	In 19,33; In 19,32; Mt. 27,38; Mc. 15,27
119	-	Fapte 9,7; Fapte 21,40 şi 22,9
120	32	Os. 11,8
121	-	Ps. 104,25
122	-	Ieş. 7-12
123	58	Ps. 75,11
124	-	I Cor. 14,19
125	-	Lc. 14,18-20
126	59	Etimologia cuvântului γαστριμαργία
127	60	Mt. 20,1-16
128	-	Dacă lui Iov i-a fost nesuferită întristarea
129	-	Rom. 9,2
130	-	Dacă contemplația precede fapta
131	-	Is. 5,2
132	-	Cânt. 4,8

133	-	Mih. 6,1; Iez. 6,3 (?)
134	-	Ps. 145,9
135	-	Iov 24,8
136	-	Exemplu natural cu privire la Sfânta Treime
137	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XIX, Ad Iul. tribut. exaequat.*, 8, PG 35, 1052BC
138	-	Ps. 2,11; Ps. 18,10; I In 4,18
139	-	Gen. 41,1-7
140	-	Lc. 18,2-8
141	-	Iez. 2,9-10, Iez. 3,3
142	61	De ce S-a pogorât Duhul Sfânt la zece zile după Înălțare
143	72	Fapte 20,16 şi 36; canonul 20 de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea
144	-	Fapte 22,25 şi 27
145	-	Am. 4,8
146	-	Am. 5,3
147	-	Am. 5,18-19
148	-	Ps. 11,7
149	62	Pilde 25,17
150	-	Gen. 31,39
151	63	Deut. 21,1-4
152	-	Lev. 10,1-2; Num. 3,4 şi 26,61
153	-	Lev. 2,1-6
154	-	Num. 29,12-32
155	-	Num. 16,2; Num. 16,35; Num. 16,37; Num. 16,38
156	-	Deut. 23,18
157	-	Ps. 21,7
158	-	Gen. 3,24
159	73	I Cor. 3,12-15
160	74	Ps. 85,16

161	75	II Reg. 24,1; I Par. 21,1
162	64	Mc. 2,4; Lc. 5,19
163	-	Dan. 3,6
164	65	IV Reg. 2,23-24
165	-	Lc. 14,31-32
166	-	Lc. 11,14
167	-	Lc. 14,28-30
168	-	?
169	-	II Reg. 20,7; II Reg. 20,21; II Reg. 20,21-22
170	-	II Reg. 20,8-10
171	-	II Reg. 3,27; II Reg. 3,29
172	-	II Reg. 15,32-34
173	-	Ef. 1,23
174	-	Ios. 8,29
175	-	III Reg. 22,19
176	-	Lc. 13,11
177	-	Avac. 3,17
178	-	Mt. 5,41
179	24	Mt. 5,39
180	-	Mt. 26,29; Mc. 14,25
181	-	Gen. 6,3
182	-	Fapte 20,9
183	-	Mt. 20,1-16
184	-	Iona 1,3
185	-	III Reg. 17,6
186	-	Ps. 18,6
187	-	Ps. 71,7
188	-	In 3,8
189	26	Mt. 12,31-32; Mc. 3,28-29; Lc. 12,10
190	-	Mc. 9,1; Mt. 16,28
191	-	Mt. 17,1-2; Mc. 9,2-3; Lc. 9,28-29
192	-	Mt. 17,3-4; Mc. 9,4-5; Lc. 9,30 şi 33

193	-	Ieş. 34,28; III Reg. 19,8; Mt. 4,2; Mc. 1,13; Lc. 4,2
194	-	Lc. 4,13
195	-	Mt. 11,11; Lc. 7,28.
I, 1	1	Despre virtuţile sufletului şi ale trupului
I, 2	2	I Cor. 14,15
I, 3	3	Ps. 50,7
I, 4	4	Rom. 9,3
I, 5	5	In câte feluri poate păcătui omul
I, 6	6	Mt. 10,29
I, 7	7	IV Reg. 2,11; IV Reg. 2,14
I, 8	8	De câte feluri sunt alegoriile şi ce este tropologia
I, 9	9	Ps. 49,20
I, 10	10	Sfântul Diadoh al Foticeii, *Cap. cent. de perf. spir.*, 100
I, 11	11	Despre feluritele dreptăţi
I, 12	12	Mt. 16,23; Mc. 8,33
I, 25	25	In 5,22; In 8,15; In 12,48
I, 27	27	Pilde 25,21-22
I, 28	28	Ps. 101,7
I, 29	29	Ps. 103,17
I, 30	30	Ps. 103,17
I, 31	31	Deut. 5,9
I, 33	33	Am. 1,9
I, 34	34	Pentru ce nu se poate spune că Hristos este *al Duhului*
I, 35	35	Mt. 5,29-30; Mc. 9,43 şi 45
I, 36	36	Avac. 3,11
I, 37	37	I Petr. 4,6
I, 45	45	Ps. 45,11
I, 67	66	Mt. 24,36; Mc. 13,32
I, 68 (II, 27)	67	Ce înseamnă schima monahală şi tunderea părului?
I, 69	68	?
I, 70	69	I Cor. 15, 29 (?)
I, 71	70	Ps. 150, 3-5 (?)

I, 72(II, 11)	71	I Cor. 15,51
I, 77	76	Gal. 5,12
I, 78	77	Deut. 23,4 şi Ieş. 20,5
I, 79	78	Lev. 13,10-11; Lev. 13,12-13
I, 81	-	Gen. 9,22-25
I, 82	-	Despre pronie
I, 83	-	Despre diversele teofanii
II, 6	-	Ps. 132,1
II, 7	-	Ps. 132,2
II, 8	-	Ps. 132,2
II, 9	-	Ps. 132,2
II, 14	-	Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 18
II, 18	-	Mc. 10,25; Mt. 19,24
II, 23 (III,2)	-	Pentru ce oamenii dintâi trăiau mai mulți ani, iar cei de pe urmă mai puțini
III, 1		Gen. 1,26; Gen. 1,27

II. Concordanţa întrebărilor din ediţia Combefis (PG 90, trad. D. Stăniloae) cu Vat. gr. 1703 şi celelalte selecţii

Combefis/ Stăniloae	I	Vat. gr. 1703	II	III	Subiectul exegezei
1	1	-	-	-	Despre virtuțile sufletului şi ale trupului
2	2	-	-	-	I Cor. 14,15
3	3	-	3	-	Ps. 50,7
4	4	-	12	-	Rom. 9,3
5	5	-	-	-	În câte feluri poate păcătui omul
6	6	-	-	-	Mt. 10,29
7	7	-	-	-	IV Reg. 2,11; IV Reg. 2,14
8	8	-	-	-	De câte feluri sunt alegoriile şi ce este tropologia
9	9	-	-	-	Ps. 49,20
10	10	-	-	-	Sfântul Diadoh al Foticeii, *Cap. cent. de perf. spir.*, 100
11	11	-	-	-	Despre feluritele dreptăți
12	12	-	-	-	Mt. 16,23; Mc. 8,33
13	13	19	-	-	Despre apocatastază la Sf. Grigorie de Nyssa
14	14	40	16	-	Mt. 5,22
15	15	50	-	11	*Symb. Constant.*, despre Întruparea de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria
16	16	60	-	-	Ef. 1,12
17	17	72	-	13	I Cor. 15,50
18	18	74	-	-	Ce este *diapsalma*

19	19	78	-	14	Gen. 4,19 şi 23-24
20	20	83	-	16	Despre diferitele voiri ale lui Dumnezeu
21	21	85	-	-	Ps. 3,7 (LXX)
22	22	86	4	17	Ps. 80,3
23	23	91	-	19	Mt. 12,20
24	24	179	-	-	Mt. 5,39
25	25	-	17	-	In 5,22; In 8,15; In 12,48
26	26	189	-	-	Mt. 12,31-32; Mc. 3,28-29; Lc. 12,10
27	27	-	-	-	Pilde 25,21-22
28	28	-	5	-	Ps. 101,7
29	29	-	-	-	Ps. 103,17
30	30	-	-	-	Ps. 103,17
31	31	-	-	-	Deut. 5,9
32	32	120	-	-	Os. 11,8
33	33	-	-	-	Am. 1, 9
34	34	-	-	-	Pentru ce nu se poate spune că Hristos este *al Duhului*
35	35	-	-	-	Mt. 5,29-30; Mc. 9,43 şi 45
36	36	-	-	-	Avac. 3,11
37	37	-	13	-	I Petr. 4,6
38	38	3	-	-	I Reg. 16,23
39	39	6	-	-	Gen. 14,20-23
40	40	7	-	-	Despre celibatul sacerdoților creştini
41	41	13	-	-	Despre numărul impar al pâinilor şi potirelor în săvârşirea euharistiei
42	42	14	-	5	Despre neştiința îngerilor privind iconomia întrupării. *Cf.* Lc. 1,26-38; Lc. 2,9-14.

43	43	15	-	-	Ios. 9,2
44	44	16	-	-	Ier. 7,18; 1,15
45	45	-	-	-	Ps. 45,11
46	46	33	-	-	Jud. 11
47	47	36	-	8	Mt. 11,11; Lc. 7,28
48	48	51	-	-	Pilde 16,5
49	49	59	-	12	Prov. 24,16
50	51	70	-	-	Mt. 6,17
51	52	75	-	-	Mt. 18,6; Mc. 9,42; Lc. 17,2
52	53	77	-	-	Gen. 4,1-16
53	54	84	-	-	Sir. 11,28
54	55	90	-	-	Mt. 10,23
55	56	102	-	-	Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or., XVI, In patr. tac.*, 4, PG 35, 937D-940A
56	57	106	-	-	II Ezd. 10,3
57	58	110	-	-	Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. in Ps. I*, 2, PG 29, 212D
58	59	123	-	25	Ps. 75,11
59	60	126	-	26	Etimologia cuvântului γαστριμαργία
60	61	127	-	-	Mt. 20,1-16
61	62	142	21	-	De ce S-a pogorât Duhul Sfânt la 10 zile după Înălțare
62	63	149	25	-	Pilde 25,17
63	64	151	-	-	Deut. 21,1-4
64	65	162	-	-	Mc. 2,4; Lc. 5,19
65	66	164	-	-	IV Reg. 2,23-24
66	67	-	-	-	Mt. 24,36; Mc. 13,32
67	68	-	27	-	Ce înseamnă schima monahală și tunderea părului?

68	69	-	-	-	?
69	70	-	-	-	I Cor. 15,29 (?)
70	71	-	-	-	Ps. 150,3-5 (?)
71	72	-	11		I Cor. 15,51
72	73	143	-	-	Fapte 20,16 și 36; canonul 20 de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea
73	74	159	10	-	I Cor. 3,12-15
74	75	160	-	-	Ps. 85,16
75	76	161	-	-	II Reg. 24,1; I Par. 21,1
76	77	-	-	-	Gal. 5,12
77	78	-	-	-	Deut. 23,4 și Ieș. 20,5
78	79	-	-	-	Lev. 13,10-11; Lev. 13,12-13
79	80	17	-	-	Lev. 1,10; 1,3; 3,12; 1,14

Indici

Indice de referinţe patristice sau alţi autori vechi[1]

Aristotel 103,117,182

Calist Angelicoudes 185

Chiril al Alexandriei (Sf.) 99
In Regum librum
III PG 69, 692BC 99

Diadoh al Foticeii (Sf.) 239
Capita centum de perfectione spirituali ed. des Places SCr 5ter,
p. 163 II. 8-10 239

Dionisie Areopagitul (pseudo-) 69, 85, 89, 137, 140, 192, 253, 262
De caelesti hierarchia
PG 3, 200D 192
De divinis nominibus
PG 3, 713D – 716A 262

Grigorie de Nazianz (Sf.)
Oratio XVI, In patrem tacentem
PG 35, 936A 160
PG 35, 937CD 161
PG 35, 937D - 940A 161
PG 35, 940A 162
Oratio XIX, Ad Iulianum tributorum exaequatorem
PG 35, 1052B 188
PG 35, 1052BC 188
Oratio XX, De dogmate et constitutione episcoporum
PG 35, 1080B 151
Oratio XXIII, De pace III
- ed. Mossay-Lafontaine, *SCr 270*, p. 298 II 164
- ed. Mossay-Lafontaine, *SCr 270*, p. 298 I 164
- ed. Mossay-Lafontaine, *SCr 270*, p. 298 II 164
- ed. Mossay-Lafontaine, *SCr 270*, p. 298 I 164
Oratio XXXII, De moderatione in disputando
PG 36, 205 A 163
PG 36, 405C 158
Oratio XXXIX, In sanctum lum.
PG 36, 352 D 116, 164
Oratio XL, In sanctum Baptisma
PG 36, 397 C 156

[1] Referinţele sunt doar la autorii şi operele menţionate în textul Sfântului Maxim.

PG 36, 405 B 157
PG 36, 412 A 158
Oratio XLI, In Pent.
PG 36, 444 BC 73
Oratio XLV, In sanctum Pascha II
PG 36, 649A 115
PG 36, 653B 77
PG 36, 653C 78

Grigorie de Nyssa (Sf.) 88, 89, 159, 170
De hominis opificio
PG 44, 188C 88
De virginitate Greg. Nyss.
Op.VIII, p. 302 II 88
Oratio I in Christi resurrectionem Greg.Nyss. Op., IX, p. 286 II 123

Ioan Hrisostom (Sf.) 176
In acta apostolorum homilia XLI,
II PG 60, 328-329 176

Ioan Damaschin (Sf.) 103
Expositio fidei ed. Kotter,
Johannes von Damaskos,
II, p. 100 II 259

Irineu al Lyonului (Sf.) 120
Adversus haereses ed. Rousseau,
SChr, V 120

Isidor Pelusiotul (Sf.)
Epistulae
PG 78, 264C 253
PG 78, 321B 254
PG 78, 433B-C 254
Liturghia Sfântului Marcu
ed. Brightman, p. 119 253

Maxim Mărturisitorul (Sf.)
69, 70, 71, 73, 74, 76, 79, 81, 82, 84, 89, 92, 101, 102, 103, 110, 117, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 133, 136, 137, 138, 140, 142, 151, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 170, 171, 176, 179, 184, 196, 200, 201, 205, 206, 215, 220, 226, 231, 236, 245, 246, 255, 259
Ambigua ad Iohannem
PG 91, 1080C 213
PG 91, 1189A-B 259
PG 91, 1125D - 1128D 231
PG 91, 1141 C 126
PG 91, 1160B - 1169B 231
PG 91 1248B-D 206
PG 91, 1249B 229
PG 91, 1277A 85
PG 91, 1304D - 1316A 192
PG 91, 1328B 179
Epistulae
Ep. 1, PG 91, 377A 106
Ep. 13, PG 91, 509D-512A 229
Ep. 26, PG 91, 617A 205

Nemesius de Emesa
De natura hominis PG 40, 792B 259

Simbolul constantinopolitan
ed. Schwartz, *Acta Conciliorum* 117

Sinodul de la Niceea can. 20 193

Vasile cel Mare (Sf.)
Homilia in Psalmum I
PG 29, 209A - 212A 167
PG 29, 212 A 168
PG 29, 212 C 168
PG 29, 212 D 169
PG 29, 213CD 155
Homilia de ieiunio
PG 31, 169 B 155

Indice de referinţe scripturistice[1]

Vechiul Testament

Facerea

1, 26 175, 264
1, 27 264
2, 8 111
2, 9 111, 203
2, 12 131
2, 17 154
3, 6 125
3, 19 154
3, 24 203
4, 1-16 140
4, 8 125, 140
4, 12 141
4, 15 140
4, 19 141
4, 23-24 141
4, 24 141
5, 32 218
6, 3 125, 217
6, 4 125
6, 6 218
7, 11 218
9, 1-7 154
9, 12-17 91
9, 22-25 258
11, 1-9 70
11, 2 70
11, 4 71, 125
11, 7 71
11, 9 90
12, 1 149
14, 18 74, 75
14, 20 74
14, 23 74
15, 13 232
16, 3-4 143
16, 6 143
16, 15 143
17, 5 195, 210
17, 10 154
17, 15 195
18, 2 106
19, 1 106
19, 20 106, 108
19, 24 158
19, 26 107
19, 32-36 107
21, 2-3 143
22, 14-15 259
23-24 141
28, 12 151
30, 37-38 98
31, 19 98
31, 39 198

[1] Indicii scripturistici se referă doar la textul Sfântului Maxim.

32, 30 210
35, 4 98
37-47 149
37, 3 93
37, 9-10 93
38 99
38, 18 99
41, 1-7 190
47, 14-17 190

Ieşirea

3, 2 259
3, 8 180
4, 1-5(?) 69
4, 6 69
4, 7 70
7, 9-8, 13 79
7-12 180
7, 14-24 180
9 136
12, 21-29 181
12, 51 180
13, 21-22 94
13, 21 94
16, 20 94
16, 35 232
19 135
19, 10-15 136
19, 24 135
20, 2-10 154
20, 5 107, 257
20, 15 128, 197
20, 21 170
21, 22-23 95
21, 29-36 93
24 135
24, 1-2 170
24, 1 136
24, 18 232
29, 12 92
34, 28 231

Leviticul

1, 3 84
1, 5 (?) 92
1, 10 84
1, 14 84
2, 1-6 199
3, 12 84
6, 3 207
7, 26 92
10, 1-2 199
11 104
11, 45 180
13, 10-11 257
13, 12-13 258
16, 4 207
17, 12-14 92
23, 3 78
23, 15-16 78
23, 24 154
23, 27 154
25, 4 78
25, 10 78

Numerii

3, 4 199
6, 3-4 113
6, 3 114
6, 5 114
15, 32-36 139
15, 38 139
16, 2 201
16, 35 201

16, 37 201
16, 38 201
21, 8-9 76
26, 61 199
29, 12-32 200
35, 6 96
35, 14 96
35, 25-28 97

Deuteronomul

4, 10 135
5, 9 244
6, 4 192
7, 1-2 134
14, 3-20 104
21, 1-4 198
23, 3 107
23, 4 257
23, 18 202
31, 16 99
32, 6 108
32, 32 113

Iosua Navi

5-2 83
6 148
6, 4 148
7, 11 148
7, 15 148
7, 20-21 148
7, 25 148
8, 29 214
9, 2 83
15-16 148
24, 17 180

Judecători

2, 17 99
6-7 143
6, 1 143
6, 2 143
6, 3-4 143
6, 4 144
6, 5 144
6, 6 144
6, 8 144
6, 11 144
6, 12 144
6, 13 144
6, 14 144
6, 17-20 145
6, 21 145
6, 37-38 145
6, 38 145
6, 39-40 146
7, 3 146
7, 5-6 146
7, 6 146, 147
7, 13 147
7, 16 147
7, 20 147
8, 24-27 142
11 100
11, 1 100
11, 2 100
11, 30-31 100
11, 33 100
15, 13 133
15, 15 133
15, 18-19 133
15, 19 133
16, 3 134

16, 17 114
16, 19 114, 132
16, 21 114, 132
16, 22 132
16, 26 132
16, 27 114
16, 30 133
17, 3-5 142
19, 1-30 108
19, 29-30 108
20, 21 109
20, 25 109
20, 35-46 109
20, 47 109
21, 6 109

I Regi

16, 16 168
16, 23 168
17, 34-36 72
21, 8 116
22, 18 116
22, 19 117

II Regi

3, 27 212
3, 29 212
15, 32-34 213
20, 7 211
20, 8-10 212
20, 21-22 211
20, 21 211
24, 1 205
24, 15 205

III Regi

17, 5 220
17, 6 220
19, 8 231, 232
20, 1-13 99
20, 2 100
22, 19 214

IV Regi

2, 11 237
2, 14 237
2, 23-24 208
2, 23 208
2, 24 208
3, 15 168
4, 29-31 80
4, 32-35 79
6, 4-6 120
20, 1-7 120

I Paralipomena

21, 1 205
21, 14 205

II Ezdra

10, 3 166

Iov

1,13-2,13 149
24, 8 187
40, 16 251

Psalmi

2, 11 189
3, 7 150
11, 7 196, 197
13, 1 107
15, 5 254
18, 6 221
18, 10 189
21, 7 202, 220
30, 3 157
37, 8 251
39, 7 94
45, 11 248
48, 13 170
49, 20 238
50, 7 235
51, 4 132
57, 4-5 161
71, 7 221, 222
71, 8 222
74, 9 162
75, 11 181
80, 3 150
80, 4 153, 154
85, 16 204
86, 7 257
96, 3 158
101, 7 243
103, 17 243
104, 25 178
109, 4 75
118, 1 149
132, 1 260
132, 2 261
132, 3 261
145, 9 187
150, 3 254
150, 4 254

Pildele lui Solomon

6, 1 118
16, 5 117
22, 27 118
22, 29 124
24, 16 125
25, 17 198
25, 21-22 242
25, 22 242
30, 4 129, 131

Ecclesiastul

10, 4 167
10, 18 101

Cântarea Cântărilor

4, 8 186
5, 2 172, 256

Înțelepciunea lui Isus Sirah

11, 28 149

Isaia

1, 13-14 105
5, 2 186
6, 1-6 259
11, 2 132
13, 12 131
28, 17 161
32, 20 156
38, 1-22 120
40, 12 118, 119, 120
51, 17 162

Ieremia

1, 15 83
7, 18 83, 84
23, 29 121

Iezechiel

1, 16 173
2, 9-10 191
3, 3 191
6, 3(?) 187
10, 1-5 259

Daniel

3, 6 207
3, 46 207
3, 50 207
3, 51 207
3, 91-92 207

Bel şi Dragonul

1-22 90

Osea

11, 8 177

Amos

1, 9 244
4, 8 194
5, 3 195
5, 18-19 196
7, 14 75
8, 11 194

Miheea

6, 1 187

Ioil

2,20 222

Iona

1, 3 219
1, 4 219
2, 1 219
3, 4 220
4, 7-8 220
4, 11 220

Avacum

2, 15 100
3, 3 118
3, 11 247
3, 17 215

Maleahi

4, 2 76, 85, 86, 247

Noul Testament

Matei

1, 2-16 81
3, 10 121
3, 11 72
4, 2 231, 232
5, 16 253
5, 17 232
5, 21-22 129
5, 22 107
5, 29-30 246
5, 39 216
5, 41 216
6, 17 134
7, 1 225
7, 14 263
9, 20 157
9, 34 223
10, 23 152, 153
10, 29 237
11, 11 103, 233
12, 20 153
12, 24 223, 224
12, 31-32 223
13, 19 197
13, 26 153
13, 29 153
13, 30 153
15, 24 99, 210
15, 26-27 210
16, 23 240
16, 28 226, 227, 228
17, 1-2 228
17, 1 228
17, 2 228
17, 3-4 231
17, 24 87
17, 27 87
18, 3 200
18, 6 138
18, 21 241
19, 24 263
20, 1-16 183, 218
20, 11-12 161
22, 19 151
22, 21 152
24, 36 250
25, 1-12 110
25, 35-36 197
25, 41 158
25, 42 221
26, 29 217
27, 38 175
28, 20 147

Marcu

1, 13 231
2, 4 206
3, 22 223
3, 28-29 223
5, 29 157
7, 27-28 210
8, 33 240

9, 1 226, 227, 228
9, 2-3 228
9, 2 228, 229, 230
9, 3 230
9, 4-5 231
9, 42 138
9, 43 246
9, 45 246
10, 25 263
12, 15-16 151
12, 17 152
13,32 250
14, 25 217
15, 27 175

Luca

1, 26-38 82
2, 9-14 82
3, 9 121
3, 16 72
3, 23-38 80
4, 2 231
4, 13 232, 233
5, 19 206
6, 37 225
7, 28 103, 233
8, 44 157
9, 27 227
9, 28-29 228
9, 28 228
9, 30 231
9, 33 231
10, 19 115
11, 14 209
11, 15 223
12, 10 223
13, 11 215
13, 32 135
14, 18-20 182
14, 28-30 209
14, 31-32 208
14, 31 209
14, 32 209
17, 2 138
18, 2-8 190
19, 1-10 112
19, 5 112
19, 8 113
19, 10 210
20, 24 151
20, 25 152
24, 18 199
24, 32 199

Ioan

1, 11 100, 132, 221
1, 29 232
2, 1-11 101
2, 3 102
2, 4 102
3, 5 72
3, 8 222
5, 7 157
5, 22 241
8, 15 241
8, 44 98
12, 31 214
12, 48 241, 242
14, 27 253
14, 30 214
16, 11 214
17, 3 133
19, 32 175
19, 33 175

20, 22 73
21, 9 112
21, 11 121

Faptele Apostolilor

1, 1 242
2, 1-4 73, 191
2, 3 192
2, 31 77
7, 6 232
7, 39 76
9, 5 176
9, 7 176
10, 11-12 173
10, 13 174
17, 28 213
19, 19 174
20, 9 218
20, 10 218
20, 12 218
20, 16 193
20, 36 193
21, 40 176
22, 3 193
22, 8 176
22, 9 176
22, 25 193
22, 27 193
22, 28 193

Romani

1, 25 182
6, 10 92
7, 14 78
7, 22 134, 237
8, 2 105, 128, 221
8, 6 105, 112, 133, 140, 221, 242
8, 7 128
8, 29 175
8, 35 253
9, 2 184
9, 3 236
9, 5 99, 100
9, 11-13 105
11, 32 168, 170
12, 1 199
13, 11 172
14, 2 169
14, 17 217
15, 8 170

I Corinteni

3, 12-15 204
6, 15 213
10, 4 188
13, 8 231
14, 15 234
14, 19 181
15, 23-24 90
15, 23 90
15, 26 91
15, 29 172, 254
15, 50 135
15, 51 255, 256

II Corinteni

3, 3 83
4, 4 205

4, 10 115
4, 16 237
5, 3 255
5, 15 92
5, 16 97
10, 15 98
11, 31 192

Galateni

2, 19 92
3, 13 236
5, 12 257
6, 14 252

Efeseni

1, 10 119, 129, 192
1, 12 126
1, 18-19 127
1, 18 127
1, 19 127
1, 23 82, 192, 213
2, 10 127
2, 14 128, 263
2, 15 128, 129
3, 16 237
5, 2 236
5, 20 70, 94
5, 25 236
6, 14 114
6, 15 115
6, 16 115
6, 17 115, 116, 252

Filipeni

2, 7 130, 207

Coloseni

1, 18 175

I Tesaloniceni

4, 17 239

II Timotei

4, 2 110

Evrei

4, 15 88
5, 6 75
5, 10 75

I Petru

4, 6 123, 247
3, 19 123, 247

II Petru

2, 21 139

I Ioan

2, 2 154
4, 10 154
4, 18 189

Indice de nume proprii[1]

A

Aaron 75,136, 137, 261
Abel 140
Abioud 136, 199
Abner 212
Adam 103, 129, 130, 131, 154, 171, 235, 236, 243
Adonibezec 214
Agar 143
Ahab 99, 100, 214
Ahar 148
Ahitofel 215
Alexandria, *vezi* Chiril 99, 200
Amalec 143
Amesa 212
amonit 257
Amos 75, 194, 206
Apostol, *vezi* şi Pavel 73, 74, 83, 90, 98, 110, 112, 114, 115, 116, 126, 127, 128, 135, 138, 147, 152, 169, 170, 173, 176, 181, 192, 193, 194, 204, 205, 213, 227, 231, 234, 236, 239, 240, 252, 254, 255, 256, 263
Areopagitul, *vezi* Dionisie 85, 89, 137, 140, 192, 238, 253, 262
Aristotel 103, 117, 182
Avacum 118, 215
Avesalom 205
Avraam 74, 75, 106, 125, 126, 149, 154, 171, 210, 259

B

Babilon 90, 125, 207
Bel 90
Bicri (Bohori???) 211

C

Cain 125, 140, 141
Cana 101
Canaan 258, 259
Cezar 152
Chiril (al Alexandriei) 99
Cincizecime 78, 122, 193, 201
Cleopa 199, 224

D

Dalila 132
Daniel 90
Darius 90
David 72, 103, 116, 168, 202, 204, 205, 206, 211, 213, 224, 251
Diadoh (al Foticeii) 239

[1] Aceşti indici au în vedere doar textul Sfântului Maxim, referinţele directe din el şi cuvintele derivate din nume proprii.

Dionisie (Areopagitul) 85, 89, 137, 140, 192, 238, 253, 262
Doec (sirianul) 116

E

Efeseni (Epistola către) 126
egiptean 179, 180, 181
Egipt 76, 144, 179, 180, 232
Eleazar 201
Elisei 79, 80, 120, 126, 168, 208, 237
Ermon 261
Etice (Cuvinte) 167
Eutihie 218
Eva 235, 243
Exod 96
Ezdra 166

F

Fapte 173, 174, 176, 193, 218
Faraon 69, 180, 190
Fariseu 195

G

Gad 96
Galileea 101
Garizim 83
Gavriil 82
Gaza 134
Gebal 83
Geneza 131
Ghedeon 42, 143, 144, 145, 146, 147
Giezi 80
Gomora 113
Grigorie (de Nyssa) 88, 89, 123, 159, 170
Grigorie (Teologul) 73, 77, 78, 85, 114, 115, 116, 119, 151, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 188

H

Ham 258
Horeb 135, 136
Hrisostom 176
Hristos – *cf.* Iisus 69, 73, 75, 81, 83, 84, 85, 90, 91, 97, 98, 99, 100, 104, 109, 115, 119, 125, 126, 129, 130, 133, 145, 149, 154, 155, 157, 165, 167, 170, 171, 174, 175, 185, 188, 190, 192, 197, 202, 204, 213, 214, 220, 224, 225, 236, 237, 245, 252, 257, 258, 262, 263
Huşai (Archianul) 213

I

Iacov (Apostolul) 98, 105, 106, 151, 228, 229
Iacov (Patriarhul) 198
Ieftae 100
Iemini 213
Ieremia 121
Ierihon 148
Iezechia 120
Iezechiel 157, 173, 191, 238, 259
Ierusalim 83, 84, 157, 193
Iisus (Hristos) 69, 73, 75, 81, 83, 84, 85, 90, 91, 97, 98, 99, 100, 104, 109, 115, 119, 125, 126, 129, 130, 133, 145, 149, 154, 155, 157, 165, 167, 170, 171, 174, 175, 185, 188, 190, 192, 197, 202, 204, 213, 214, 220, 224, 225, 236, 237, 245, 252, 257, 258, 262, 263

Ilie 126, 220, 230, 231, 232, 237
Ioab 211, 212
Ioan (Botezătorul) 103, 121
Ioan (Evanghelistul) 119, 126, 130, 172, 189, 224, 228, 229, 233
Iona 202, 219, 220
Ioppe 219
Iordan 120, 261
Iosif 93, 131, 149, 190
Iov 116, 131, 149, 184, 187, 251
Irineu (al Lyonului) 120
Irod 135
Isaac 105, 143, 160
Isaia 100, 105, 118, 131, 132, 161, 186, 187, 259
Isav 105, 106
Israel 99, 100, 108, 109, 134, 143, 144, 152, 206, 210, 236
israelit 93, 109, 179, 180, 181, 208, 232
Isus (Navi) 83, 214
Iuda 99
iudaică (legea) 145, 156, 232
iudaic (în mod) 71, 145
iudeu 83, 100, 146, 154, 166, 195, 223, 224, 263
Izabela 100

T

Tamara 99

L

Lameh 141
levit 84, 108
Liban 186
Lot 106
Luca 80, 157, 176, 193, 224, 228

M

Madian 143, 144
madianit 143, 144, 147
Maria, *vezi* şi Născătoarea de Dumnezeu 117, 197
Marcu 226, 253
Matei 80, 157, 224, 225, 226
Maxim, titlul selecției I 69, 70, 71, 73, 74, 76, 79, 82, 84, 85, 89, 92, 101, 103, 106, 110, 117, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 133, 136, 137, 138, 140, 142, 151, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 170, 171, 176, 179, 184, 197, 200, 201, 205, 206, 213, 215, 220, 226, 229, 231
Maxim, titlul selecției II 234, 236, 245, 246, 255, 259, 260
Melchisedec 74, 75, 126
moabit 257
Moise 69, 70, 76, 78, 79, 108, 113, 125, 126, 136, 137, 154, 170, 180, 201, 230, 231, 232, 259

N

Nabot 99, 100
Nabucodonosor 83, 84, 207
Nadab 136, 199
Navi (Isus al lui) 83, 214
Născătoarea de Dumnezeu *vezi* şi Maria 102
Nicodim 222
Ninive 220
Noe 125, 154, 218, 258
Nomba 117
Nyssa, *vezi* Grigorie (de Nyssa) 88, 89, 123, 159, 170

P

Paralipomena 205, 206
Pavel, *cf.* şi Apostol 119, 170, 171, 176, 184, 193, 194, 218
Petru - *cf.* şi Simon 87, 138, 141, 173, 224, 228, 229, 230, 231, 240, 247
Pilde 101, 117, 118, 124, 125, 129, 131, 168, 198, 242
Psaltire 196

R

Rahila 98
Regi 168, 205
Rimon 109
Romani 169

S

Samson 214, 132, 133
Sarra 143, 146, 195
Saul 72, 116, 117, 168
Sennaar 70, 71
siarian, *vezi* Doec (sirianul) 116
Sigor 106
Simon - *cf.* şi Petru 229
Sinai 135, 136
Sion 157, 261
Sodoma 75, 113
sodomeni 75, 107
Solomon 172
sunamiteanca 79

T

Tars 138, 193
Timotei 110, 200
Tir 244

V

Vasile (Sf.) 155, 167, 168, 169
Veniamin 108

Z

Zaheu 112

Redactor: Pr. Cezar Ţăbârnă
Corector: Lia Gociu
Tehnoredactare: Gabriela Radu
Coperta: Ierom. Mihail Gheaţău - Mănăstirea Sfinţii Trei Ierarhi, Iaşi
Monah Iachint Sabău - Mănăstirea Putna, Suceava
Prepress: Mariana Cojocaru
DTP: Leonard Lunguleac

Bun de tipar: 2012. Apărut: 2012
Editura Doxologia, Cuza-Vodă 51, 700038, IAŞI
Tel.: (0232)216693; (0232)218324; Fax: (0232)216694
http://editura.doxologia.ro, E-mail: editura@doxologia.ro

PRINT
multicolor
Str. Bucium nr. 34 Iași
tel.: 0232/211225
fax: 0232/211252
office@printmulticolor.ro
www.printmulticolor.ro
SERVICII TIPOGRAFICE COMPLETE

În urmă cu 1350 de ani, Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) era judecat și condamnat pentru „erezie" în Constantinopol, într-un proces cu multe conotații politice, din ordinul împăratului Constans II (641-668). După ce a fost mutilat, Sfântul Maxim a fost exilat în Lazica (Georgia de astăzi), găsindu-și sfârșitul în cetatea Schemaris la 13 august 662. Sinodul al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol (680-681) va reabilita și va confirma ortodoxia hristologiei Sfântului Maxim, apărate cu prețul vieții.

Astăzi este considerat, pe drept cuvânt, unul dintre cei mai importanți teologi bizantini. În același timp, viziunea sa asupra diverselor capitole dogmatice a devenit normativă pentru mulți teologi ortodocși. Influența pe care a exercitat-o în ultima sută de ani asupra multor personalități ale teologiei este unanim recunoscută.

Întrebări și nedumeriri (*Quaestiones et dubia*) este una dintre lucrările timpurii ale Sfântului Maxim, scrisă cel mai probabil între 624 și 626, înaintea disputelor hristologice. Este o colecție de întrebări și răspunsuri, exegeze la texte biblice și patristice, gen literar foarte utilizat în epocă. Traducerea de față este prima traducere integrală în limba română, după textul grec editat de José H. Declerck, publicat în volumul 10 din colecția *Corpus Christianorum. Series Greaca*, în 1982. Ediția Declerck (239 întrebări) se bazează pe manuscrisul *Vaticanus gr. 1703* și schimbă radical viziunea asupra acestei opere, cunoscute anterior doar din ediția mai veche din *Patrologia Graeca 90* (79 întrebări), care a stat la baza traducerii Părintelui Dumitru Stăniloae, publicată în volumul 2 al *Filocaliei*.

Colecția *Viața în Hristos. Pagini de Filocalie* își propune să pună în lumină, prin noi traduceri, texte și autori din bogata literatură duhovnicească a Răsăritului creștin. Volumul următor al colecției, deschisă de Sfântul Maxim Mărturisitorul, va cuprinde traducerea câtorva tratate ale scriitorului isihast Calist Angelicoudes (sec. XIV).

www.doxologia.ro

9 786068 278629